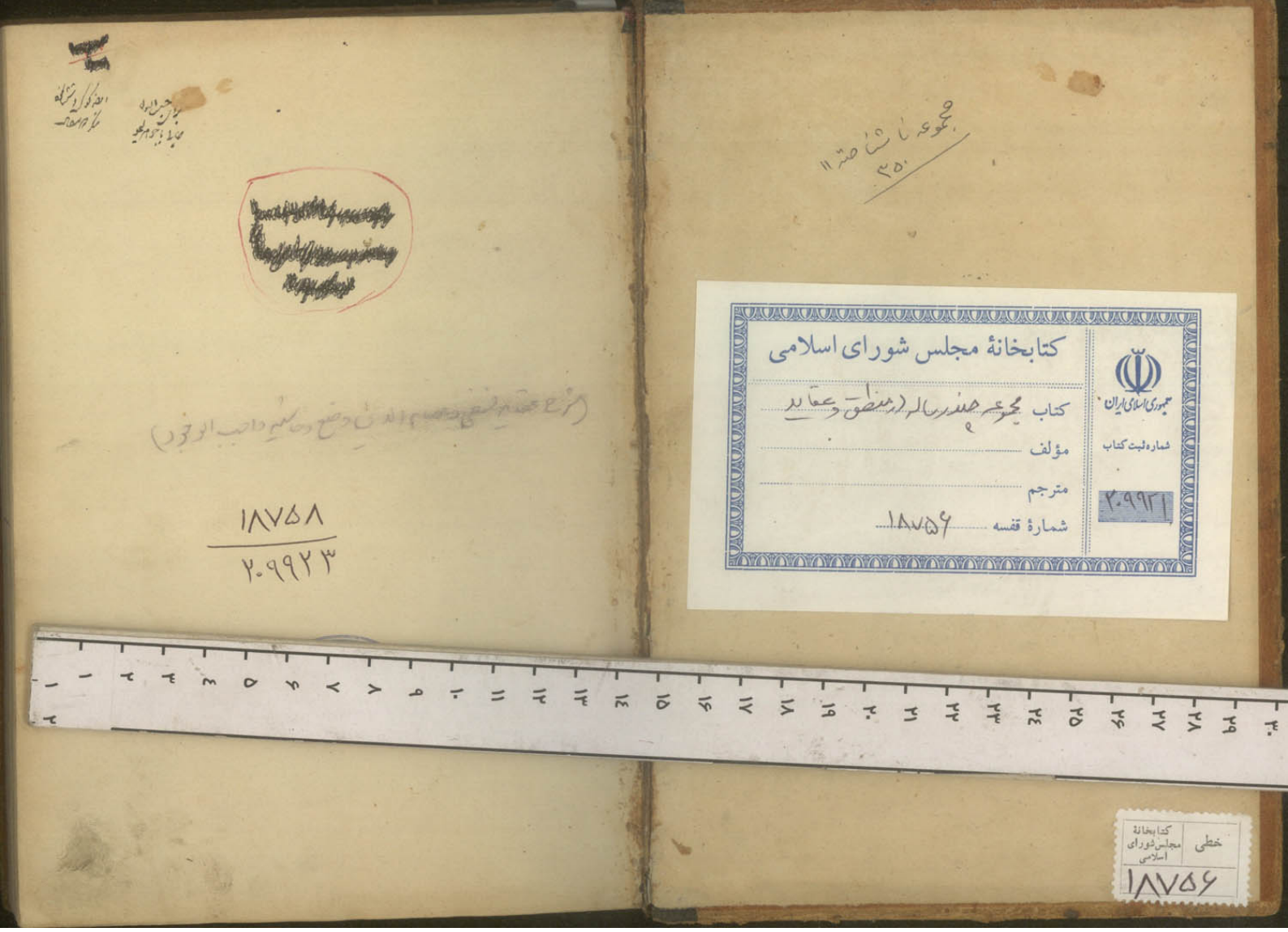
سید صدقی علی حسینی
۸۶/۱۲/۲۳



مجموعه نامه شماره ۱۱
۲۵۰

کتابخانهٔ مجلس شورای اسلامی

جمهوری اسلامی ایران

کتاب مجموعه چند رساله (منطق و عقاید)

مؤلف

مترجم

شمارهٔ قفسه ۱۸۷۵۶

شمارهٔ ثبت کتاب ۲۰۹۹۲۱

۱۸۷۵۸
۲۰۹۹۲۳

خطی | کتابخانهٔ مجلس شورای اسلامی
۱۸۷۵۶

۱۸۷۵۸
۲۰۹۹۲۳

کتابخانه مجلس شورای اسلامی
جمهوری اسلامی ایران

مجموعه یا شناخته
۳۵۰

کتابخانهٔ مجلس شورای اسلامی
جمهوری اسلامی ایران
شمارهٔ ثبت کتاب ۲۰۹۹۲۱
کتاب مجموعه چند رساله (منطق و عقاید)
مؤلف
مترجم
شمارهٔ قفسه ۱۸۷۵۶

کتابخانه مجلس شورای اسلامی
خطی
۱۸۷۵۶

مجموعه نامناسبه ۱۱
۲۵۰

کتابخانهٔ مجلس شورای اسلامی
جمهوری اسلامی ایران
شماره ثبت کتاب
۲۰۹۹۲۱
کتاب مجموعه چند رساله (منطق و عقاید)
مؤلف
مترجم
شمارهٔ قفسه ۱۸۷۵۶

۱۸۷۵۸
۲۰۹۹۲۳

کتابخانه مجلس شورای اسلامی
جمهوری اسلامی ایران
تأسیس ۱۳۰۲ هجری شمسی

خطی | کتابخانهٔ مجلس شورای اسلامی
۱۸۷۵۶

بسم الله الرحمن الرحيم

قال رحمه الله ونورد تلك الاصول التي اشار اليها في الخطبة بعون الله تعالى في فصول

الفصل الاول في اثبات واجب الوجود الذي هو ابين المطالب واشرفها فقد اورد

في عنقود اثباته وسائر هذا المطلب الاول واورث فيها

وجوه البراهين المنقولة عن ائمة الحكمة واعلام الكلام مع ما سنح لي فيها

اي في تلك الوجوه او البراهين من النقض تارة والابرام اخرى

نقض البعض وابرام البعض وكذا قوله والهدم والاحكام واقتصر هنالك

في هذا الكتاب على ما هو اوضح الوجوه واظهرها واتقنها واخصرها اكتفاء بالعمدة

الفروع فاقول وبالله الاستعانة ان العقل يقسم الموجود المعلوم مفهومه

الاشتقاقية ومادته التي هو الوجود الماخوذ هو منه فان

المعنى الاشتقاقي قد شاع في الشيوع الى حيث لا يحتاج الى بيانه والوجود بمعنى

الكون والتحقق بديهي التصور بحيث يعرفه من لا يتأتى منه النظر بل هو اظهر

المعاني المتصورة حيث لا ينال الادراك شيئا الا وله منه حصة ما ولو في الادراك

فهو اولى بالظهور مما عداه فيجب تقسيمه في اول النظر الى ما يجب وجوده

بالنظر الى ذاته فلا يجوز عليه العدم اصلا والى ما يجوز عليه العدم فلا يجب وجوده

بالنظر الى ذاته لان مفهوم الموجود صادق بكل منهما بديهة وفي نسخة

والى ما يجوز عليه الوجود والعدم بالنظر الى ذاته بزيادة الوجود لعلها من الناسخ فان ما

عبارة عن الموجود وقوله عليه يشعر بالطريان وطريان العدم على الموجود يعقل بزوال الوجود

بخلاف طريان الوجود عليه والاول اي الموجود الذي يجب وجوده بالنظر الى ذاته هو الواجب

الوجود بذاته ولا يحتاج في وجوده الى غيره والثاني اي الموجود الذي يجوز عليه العدم بالنظر

الى ذاته الممكن الذي لا يكون وجوده من ذاته ولما اقتضى تقسيم الموجود اليهما صدقه عليهما

صدقه عليهما وجودهما في نفس الامر اشار اليه بقوله اما الممكن فوجوده بديهي لا يحتاج

الى بيان بالبرهان لما نشاهد من عدم بعض الموجودات اما سابقا على وجوده او لاحقا له

او سابقا عليه ولاحقا له جميعا فيعلم من ذلك وجود الممكن لان الواجب لا يجوز عليه العدم

فاذا شوهد عدم ذلك البعض علم انه ممكن فعلم بذلك وجود الممكن ضرورة لان العلم

الحاصل بسبب الاحساس ضروري ليس الا لان النفس بسبب احساس الجزئيات

تستعد لحصول العلم بوجود كلياتها من المبدأ الفياض فيفيض عليها من غير توقف على نظر

وفكر ولا معنى للعلم الضروري الا هذا ولكن ينبغي ان يعلم معنى مشاهدة العدم

اذ ليست المشاهدة مستندة الا وانما هي بعد النفس لان يفيض عليها من المبدأ الفياض علم بالاحكام التي تسمى بالمشاهدات

على ذلك بديهي وكانت في نعبيره بالواجب والممكن دون القديم والمحدث اشارة الى اشتراكهم
لهم في ذلك والا فالمتكلمون يعبرون عن الواجب بالقديم وعن الممكن بالمحدث بناء على ان
الواجب عندهم كما هو المحدث والممكن فان قلت السلم قد اخذتم في الدليل المذكور في الكتاب
لاثبات الواجب وجود الممكن حيث قلتم ان وجوده بديهي لا يشاهد بحسه فلا يتوقف لكم
من غير استدلال لانا نقول انما يتوقف هذا البرهان على العلم بوجود موجود ما والا يتوقف
على اثبات وجود الممكن اذ يكفي في اثبات الواجب كما في البرهان المذكور مجرد العلم بان ثمة امرا ما
موجودا وانه بديهي الوجود بخ وسواء وجود موجود ما بديهي لا يحتاج في اثباته الى
اثبات وجود الممكن فان وجود موجود ما مشاهد والعلم بوجود ما يشاهد بديهي بل
هو اجلى من وجود الممكن لانا نعلم بالعام قبل العلم بالخاص فاذا كان العلم بالاول كما قيل في
ذلك فلا توقف له على الثاني واما بيان وجود الممكن فليس لاحد ان يقول اثبات الواجب
لا يتوقف عليه بل هو بالعكس كما سلمتم فانا نقول حاصل هذا البرهان هو انه لا شك
في وجود موجود ما فان كان ذلك الموجود المعلوم لنا وجوده السابق واجبا فهو المطلوب والا
بان كان ممكنا فلا بد ان يستند الى الواجب بالذات والا لزم المحال المذكور بالبيان
السابق فليس هو ما نحن فيه حيث اثبات وجوده وانما ذكر بطريق التمهيد فلا يكون
اثبات وجوده موقوفا عليه لاثبات الواجب بخلاف طريق المتكلمين في ذلك او تقول

او نقول حاصله انه لا شك في وجود موجود ما بديهي بخصوصيته كونه ممكنا او واجبا
ووجوده بديهي ووجود الواجب بان المفهم الموجود في الممكن محال اذ لو انعدم الموجود
في الممكن وضع الظاهر موضع المضمر لانا لا شك في وجوده هو المشاهد الموصوف بانه
عند الواجب لم يوجد اصلا اي امتنع وجوده ح واذا لم يوجد موجود لم يوجد الممكن فنكون
وجود الممكن على ذلك التقدير مستلزما للعدم بالبيان السابق فيكون الحضار الموجود
في الممكن محالا فقد علم من التقرير ان البرهان المذكور غير موقوف على اثبات وجود
الممكن هذا ما ذهب اليه الطريق في اثبات الواجب لهذا التقرير الغير المتوقف على اثبات
وجود الممكن خلافا للطريق المتوقف على اثباته كما علم مما قدمناه في كتاب
الاشارات بانه طريقة الصديقين الذين ضنت بهم غيرة الكبرياء حيث يشهدون
بالحق لا عليه فان البرهان المذكور ليس برهانا حقيقة عليه بل لوجوده تعالى كما سنعرفه
فان قلت لا شك في ان الدليل صحيح في الاولى الذي يستدل فيه بوجود المعلول على
وجود العلة والتي اذكرتها هو بعكس ذلك والواجب تعالى ليس معلولا لشيء اصلا والا لكان
واجبا بل هو علة لجميع ما عداه فكل ما يكون دليلا على وجوده تعالى كان معلولا له فلا
يوجد دليل يستدل به على وجوده الا ويكون ايانا كل معلول ممكن مفروض فكل ما
يستدل به على وجوده تعالى يكون الاستدلال به استدلالا بوجود الممكن على وجوده تعالى

فلا فرق بين الطريقين بكون احدهما ايا يستدل فيه بوجود الكل على المعلول لانه يتوقف على وجود المعلول
له والآخر انما يستدل فيه بوجود المعلول على وجود العلة قلت الاستدلال المذكور هو الاستدلال
بحال مفهوم الموجود وهو بالاشارة الى الاتصاف بالوجود بالفعل كما مر على ان بعضا ما يصدق
هو عليه وانما مر ان العلم فيه يحيط ان بعضه فائدة الاشارة الى وجوده الذي هو ثابت في نفسه
اي ليس الاستدلال بذلك استدلالا على ان الموجود موجود بل استدلالا على ان بعض ما يصدق عليه
هذا المفهوم ذاته هو ليس وجوده في نفسه بل وجوده لمفهوم الموجود وهو وجود رابطي له وبان الاستدلال
هو وجوده في نفسه الذي هو علة لكل شيء وهذا ليس استدلالا على وجوده حتى يرد انه ايضا استدلال
بالممكن على الواجب اذ هو من طريق المتكلمين فلا امتياز بها واستدلام وتعفات له لكون وجوده في نفسه
لانه لما ثبت بذلك الاستدلال وقد ثبت ان ذلك الاستدلال هو كون طبيعة الموجود
والمراد بها مفهوم الموجود حيث تحققت في ضمن الافراد مشتملا على فرد هو الواجب اذ هذا الكلي عام لكل احوال
الطبيعة فاشتمالها على فرد هو الواجب مرضا تا او هو لوجود هذا الحال مقتضى تلك الطبيعة او مقتضى مفهوم
الموجود حيث تحققت فاذا لم تزل هذا المفهوم لا يتحقق بذلك اشتماله على ذلك الفرد فالاستدلال المذكور
في الحقيقة استدلال بحال تلك الطبيعة وهو لا ينافي ما مر من كونه استدلالا على حال احد افراد
صادقا ذاته معللا بذاته هذا غاية ما يستدل عليه بالعلة الاولى التي استدل بها عليها لكن تحقق ما يطلق
يقتضي اشتماله على فرد هو الواجب فالدليل المذكور هو استدلال انيي بوجود العلة على وجود المعلول فتدبر

هذا ما ظهر لي في تقرير طريق المتكلمين على ان في طريق المتكلمين ملاحظة وضعف لا يخفى على الخلاف هذا الطريق ويجري كون
الدليل في هذا الطريق لميا لانه في الامتياز انما يكون فيه باعتبار وصف لا يمكن ذلك دون هذا
وانما شئت قلت في بيان ان دليل الحكيم ليس استدلالا الذي هو استدلال الا على حال
الواجب شيء نفسه بل هو استدلال على الشأن اي الذي هو هذا المفهوم اي مفهوم الموجود بكونه فرد الله
وشيء اي الذي هو الله اي هذا المفهوم الكلي وجوده الرابطي له على وجوده في نفسه الذي هو علة وفرق شاسع
هذا وان قيد الشأن في الذي هو الكلي على هذا التوجيه حال الذي وهو الشأن اسم لمفهوم الموجود بكونه فردا
له وعلى التوجيه الثاني وهو اشتمال مفهوم الموجود على فرد هو الواجب فالدليل لما دل عليه مفهوم
الموجود في الآخرة دون الشيء فانه الدليل فيه وايضا كما ان مفهوم الموجود كلي الدليل ليس كذلك وهذا
التوجيه الذي على ما ذكره الشيخ ابو علي في الاستدلال بوجود المالف بفتح اللام على وجود المالف
بكسر اللام اي على وجود ما الف له دون التنبيه بالبينة على وجود ذي المالف فهو من شرح اللام والمفي
واهل لكن لا الشأن كلام الشيخ يجوز فيه ما لخفي فيه فانه لا شيء كلاما تاما هو كونه فاعلا اما جعل
دليلا عليه فلا فيه ما لخفي فيه فانه يكون فردا له وان شئت فيه بانه يكون اجراء لخفي هذا التنبيه
بما جعله طريق المتكلمين بلا فرق كما لا يخفى فلا فرق الا بما ذكرناه فوجود الواجب في نفسه
علة لغيره مطلقا وانما سبب الى هذا المفهوم ليكون فردا له معللا له اي لغيره وانما قرينة
لا تحقق له بدون كون الفرد له فهم مقتضيات تلك الطبيعة ولا يخفى ذلك كيف

وقد يكون الشيء ذاته علة الشيء وهو نفسه وجوده ويتوسط عند الغير يكون معلولا له اي كذلك
الشيء المعلول بناء على ان الآخر الذي به يتحقق ثبوت الشيء الاول عنده اذ مالم يكن هذا الشيء
الآخر لم يكن الشيء الاول ثابتا عنده فيكون ثبوته عند هذا الآخر معلولا للشيء الآخر في نفسه
المعلول للاول كما حقق في موضعه المقتضاه وما ذكرنا ينبغي عنه في الجواب ثم انه لا بد صهنا من
ان نقول احد طرفي الممكن راجحا على الطرف الآخر لذاته اي لذات احد الطرفين او لذات الممكن رجحانا
غير مشوبة الى حد الوجوب اذ لو جاز ذلك لم يتم الدليل المذكور على اثبات الواجب لجواز ان يرد
المنع بحيث على المقدمة القائلة بان الممكن عالم الجب لم يوجد وعلى ان الممكن محتاج في وجوده
الى سبب خارج لجواز وجوده بيح الى ذلك الرجحان على تقدير ان يكون ذلك الرجحان للوجود بيح لا
يلزم وجوده فالمحقق بر الوجود بل يكفي في ذلك وجود ممكن راجح وجوده على عدمه بشرط
حصول ذلك الرجحان ولا يتوقف على سبب خارج ويوجد عنده فان الفقرة اللازمة للوجود
صور رجحانه على العدم واما وجوده او وجود سبب خارج فلا بد منه بيانه اسنجاز الرجحان
المذكور او استحالة الوجود بيح حتى يتم الدليل ولا يظهر استحالة الدور او التسلسل اذ اللازم هنا
فرد الرجحان المذكور على تقدير وقوع وجود الممكن بيرا والتالي باطل فالمقدم مثله فرجود الممكن يذلك الرجحان بيح
الراجح ولا استحالة فيه بل هو كثير وقوع بلا مرجح حتى يستحيل لان الرجحان مرجح وذلك بيانه بيح
اعني بان انه يستحيل لانه المطلوب بيانه لا مفهوم الاستحالة ولذا ذكر الضمير مع التاء لسلب
الاستقبال

اما استبعاد البيضاوي بقوله احدهما انه اذا كان وجوده اي الممكن متلا راجحا على
عدمه بالنظر الى ذاته كان عدمه مرجوحا بالنظر الى ذاته ضرورة نقيض ذلك فيكون الراجح حال دوام
مرجوحا هذا خلف وهو غير مستقيم اي عدم الممكن الراجح وجوده مستفادا بالضرورة بالنظر
الى ذاته لان المفروض كونه مرجوحا بالنظر الى ذاته فلا يكون حال فرض ممكنا فانه يناقض ذلك
لان رجحان احد الطرفين وهو الوجود اذا اريد استلزام مرجوحية الطرف الآخر فهو في بعض النسخ مرجوحية
الطرف المقابل اي كان الانتفاء وهو حينئذ اي الطرف المقابل يستلزم استناده فيستحيل ان يوجد
لان استناع ترجيح المرجوح بديهي فاذا كان رجحان احد الطرفين مطلقا مستلزما لاستناع
الطرف المقابل فرجحان الوجود نظرا الى ذاته يستلزم استناع العدم بالنظر اليها وهو معنى
استناع العدم بالنظر الى ذاته يستلزم وجوب الوجود بالنظر الى ذاته اذ ذلك لم يظهر تأثر فسنا
غير مشوبة الى حد الوجوب مشوبة اليه فهف لان المفروض عدم استناد الوجود الى حد الوجوب فيكون
باطلا مع ان المطلوب البرهان على اثبات الواجب اي وجوب الوجود هو اذ فيه اثبات ما هو
المطلوب باثباته منه الوجه الثاني وهو ان يقال اسنجاز ان ذلك الممكن الراجح وجوده
على عدمه لا الى حد الوجوب اذ لا سبب الوجوده التام لنفسه كان علة لنفسه اذ لا
معنى لعلة الشيء الا ما يسبب الوجوده فلو تعلقه بالوجود على وجود نفسه لان الشيء اما
لم يوجد في نفسه لم يوجد بعده فيلزم ان يكون وجوده سابقا على وجوده فيلزم تقدم الشيء

على نفسه وتأثيره منها وصحيح بديهة وان لم يكن علة لنفسه بان لم يكن سببا لوجوده الواقع له
ولا شئ آخر بجميع علة له كما هو موجود أبدا بالسبب لانا الكلام في الوجود وهو جايز العدم وان كان
موجودا بالفعل لامكانه على ما هو المفروض والعدم استناد وجوده الى علة واذا كان جايز العدم
وجميع كونه موجودا بالفعل فيلزم جواز اعدام الموجود بالفعل من غير سبب يقتضيه اى يقتضي
العدم امه لا نقض المفروض ان وجوده لم يكن من سبب حتى يكون العدم بالاعدام ذلك السبب فالكلام
وهذا جار في الفاعل الذي لو جعلت سلسلة الوجود بلا حدوث وذلك بان يكون مبدأ لها اى
تلك السلسلة ممكنا والا لزم خلاف المفروض حاصلا بنفسه لان المفروض انه لا واجب حتى يكون
حاصلا به لزم حتما اما ايجاد الشئ لنفسه حتى يمتنع عدمه بناء على امتناع عدم الشئ مع تحقق
علة وجوده وهذا فاحش لما انه يلزم تقدم الشئ على وجوده على وجوده واما عدم عدمه بنفسه اى
لعدم كون نفسه علة لوجوده بل كما وانما بالسبب فانه يرجح يكون جايز العدم اذ لا علة لوجوده
حتى يمتنع عدمه بتلك العلة واذا جاز عدمه مرجحا كما بالسبب وهذا المحذور مركوز في علة
لوجود نفسه لكونه اظهر واما منه ولا ستلزامه الخ فلا طرف الوجود والعدم لجلاء
كونه علة لوجود نفسه فالخ اللازم على فرض التقدير انما هو ترجيح طرف الوجود فقط اقول
قيد الشئ الوجود نظرا اما الاعدام وجوده لجواز ان يكون لما فرض له من جعله على عدم
فلا يحتاج في وجوده الى سبب حتى يريد انه اما ان يكون علة لنفسه او واقعا بالسبب يقتضيه

والكل باطل

والكل باطل بل يكفي في وجوده ذلك الترجيح الثاني من الثلاثة من غير افتقار الى علة اذ الوجود
الوجود مثلا اذا كان راجحا على العدم كما هو المفروض في الوجود بالوقوع من مقابله كما في صورة بان يقع
اياه دون العدم اذ لم يمنعه مانع فلا يحتاج في وقوعه الى علة واما ثانيا فلانه لو لم يكن اولى
بالوقوع من مقابله كما في صورة المساواة فلا يلزم الترجيح بلا مرجح واما ثالثا فلان ذلك
مسلم لكنه مستند الى ذلك الترجيح الثاني من الثلاثة فعنده لا بد ان يكون بزوال فذلك الترجيح
لانه ما يستند اليه احد الطرفين مانع عن مقابله لا يكون ذلك الزوال لنفسه حتى يلزم العدم
الوجود بنفسه بل يكون بسبب يقتضيه اى الزوال او عدم ذلك الممكن والكل واحد
وغير ممتنع وقد يكون ذلك اى الزوال بسبب كوجود المانع عن وجوده فان المانع عن
الوجود يقتضي العدم كما يقتضي زوال الوجود فلا يلزم محذور عدمه بنفسه كذلك تعلم
ان مجرد مانع الوجود لا يرجح العدم فانك تارى ان الطرفين ايضا مانع عن الوجود ولا
يرجح العدم بل هو ممتنع عنه ايضا لكن الثاني انما يكون لو لم يكن احد الطرفين راجحا
وانه خلاف المفروض فلم يختر بل لا يلزم محذور الخ لا يلزم المحذور المذكور والمراد منها
ذلك ايضا لا يقال الوجود المذكور ان كان مقتضى الذات اى فات ذلك الممكن لم يجز
لخلو الشئ عن سبب يرجح العدم لانا نقول لا نسلم بل لم يكن مقتضى الذات نقلت الكلام
اى الى ان ذلك الوجود بانه ان كان علة لنفسه لزم تقدمه بالوجود عليه وان كان واقعا بالسبب يجوز ان يكون

ذلك مستند الى مرجح الترجح فانه الفيض ممكن والمفروض ان الممكن له رجحان لوجوده مثلا
يكون الترجح رجحانا وهكذا الى غير النهاية من غير ان ينتهي الحال ان يتحقق الوجوب في شيء من الذات
حتى ينقطع به سلسلة الترجحات اذ لم يثبت بعد ذات الشيء علم اوجب له يتحقق كلا الترجح رجحان
الوجود من غير وجوب آخر غير اشتمال الوجود اي وجوب الوجود للممكن فكذلك يجوز ان يتحقق
رجحان الترجح من غير ان ينتهي الى وجوب اي وجوب الترجح فكما انه يتوجد الممكن برجحان الوجود من
غير توقف على وجوبه كذلك يجوز ان يتحقق الترجح برجحان من غير وجوب له وكذلك الى كلا يتم
الجزء الاعم من المذكور على الوجه الذي ذكرناه لا يكون تقييده الى الوجه الذي ذكرناه اي انه ترجح اي حين ما يكون
العدم مرجوحا مانعا لا يكون وجوده اي الممكن مستندا الى الترجح الذي اشتمل عليه مع انه علم بالديهة مع انتفاء
المانع لا شتمال مرتبة العلة فمع وجود المانع لم يوجد الممكن المذكور فلا يتم قولكم ان وجوده بذلك
الترجح وقوله فيستند بانا آثبات الصانع عظيم كما مر لا يمكن فلا يكون تقييده اي محل يتقيد انما مر بذلك
يستند هذا الباب ان يقال مثلا ذلك فيما هنا ايضا بان يقول وجود العالم ليس مستندا الى وجود الصانع
فقط بالديهة مع انتفاء المانع فلا يكون وجود العالم بالصانع فقط والمحقق الذي يدفع الاعتراض
غير الوجه الذي انه على تقدير وجوده اي الممكن المفروض بالترجح الذاتي مع ذاته يكون لا محالة منتفيا
بالوجوب الذاتي لا يكون عينه اذ لكل عين ذاته كما هو مختار انه موجود آخر غير وجود ذاته على الترجح
ويكون الذات المشتمل رجحانا منتفيا هذا الوجوب الزائد على الذات لخصوصه بالترجح الذاتي غير الذات

واذا كان

واذا كان الذات مشتملا رجحان الانتفاء فيكون اي الذات علة اي لانتفاء اذ لا معنى للعلة
الا ما يترجح المعلول به وقد ترجح الانتفاء بالوجوب بالذات فيكون الذات علة لانتفاء بالوجوب
فلزم من فرض وجود الممكن بالترجح كون الممكن علة لوجود نفسه فيلزم بطلانه واما فرض عدمه
بلوغه اي الترجح الواحد الوجوب يجوز عدمه اي الممكن الراجح وجوده على عدمه مع بقاء
الترجح المفروض له اذ لو لم يجز عدمه مع بقائه اي الترجح كان الترجح بانتفاء الواحد الوجوب
وقد فرض عدم بلوغه الحد فحينئذ فلا بد ان يجوز عدمه مع بقائه وحينئذ يكون وقوع عدمه
من غير سبب يقتضيه اذ لو كان عدمه بسبب يقتضيه لما كان وجوده لذلك الترجح فقط
بل لا مع عدم سبب يقتضي عدمه وهذا يحقق كلام المعلم الثاني المنقول عنه فيما سبق نعم
للوجه الثاني ايضا فان قلت علية الشيء لنفسه جائز مختار على تقدير ان يكون لممكن رجحان
لوجوده على عدمه انه علة لنفسه ولا استحالة فيه لان مجموع الموجود المحبث لا شذ
شيء منها من الذات والممكن لاحتياجه في وجوده الى وجود آحاده وكل ما هو محتاج في وجوده
الى غيره ممكن فلا بد له من علة ولا شيء موجود يصلح ان يكون علة لذلك سوى نفسه لانه ما سوى
اما جزء له او خارج عنه فعلته اما جزئه وهو صريح لاستحالة جزء في وجوده الى بقية اجزائه ايضا
صرفة استفاده باشتمال شيء منها وعند وجود العلة تجب وجود المعلول واما خارج عنه
والمفروض انه لا خارج عنه موجود والمعدوم لا يصلح علة لوجود صرفة ان الشيء

فان احاده اما عينه اى الموثر واما مسند اليه اى الى الموثر اما بلا واسطة او بواسطة ولا يقدح ذلك فى كون المجموع معللا اذ التاثير لذلك الجزء فيه اى فى المجموع اما صوبا عتبار بعضية الاجزاء التى هى غير الفاعل لان التاثير للمجموع لا يلزم ان يكون فى كل جزء من اجزائه وهى اى بعضية الاجزاء التى وقع التاثير فيها هى الممكنات الموجودة بذلك الكل لان التاثير واقع عليها كلها او ان كل بعض منها اثر بعضها اثانى وهو كما مر مستند الى الاول اتفاقا اما آنيا فلا هو عند اهل الحق اذ لم يكن ابتداء او بواسطة لا هو عند المعتزلة حقيقة هو الواجب اتفاقا والحاصل ان المحال هو كون الشئ علة تامة اما آنية او مآلية اى او مآلا فى نفسه مما يجب لعلة عليه بيان المآلى فى حكمه وغيره لمقدمة لما وعليه الشئ اذ حين كون الشئ مآلا ما ذكر يلزم تقدم الشئ على نفسه لان المآل يجامع قبل الوجود مضرة واما كون علة تامة لنفسه فكون جزء العلة التامة كذلك فليس مستحيلا على اطلاقه بل هو اى كونه علة تامة لنفسه واقع فى المجموع الواجب ومعلوم الاول اذ المجموع الواجب وجميع معلولاته كذلك وكذا كون جزء العلة التامة لنفسه وقد يجاب هذا السؤال ايضا بان المجموع المذكور ليس علة لنفسه حتى يرد نقضا على ما ذكر بان المتقدم لذاته اعتبارا ان احدهما يكون علة والآخر معلولا واما الكل المفروض وجوده فليس له هذان الاعتباران لانه علة لنفسه يلزم المحال المذكور بخلاف المجموع المذكور فانه قد يوجد جملة وهو بهذا الاعتبار شئ واحد يعبر عنه بلفظ واحد وبالنظر

مالم يوجد لم يوجد فحقق ان تكون علة نفسه فليكن الكل المفروض كذلك قلت لا يخلو اما ان يكون المراد من العلة التى علم انها نفس المجموع العلة التامة او العلة الفاعلية المؤثرة بالاستقلال فان اردتم بالعلة المذكورة مجموع جميع ما يتوقف على وجوده وجود المعلول وهى هنا جميع آحادها التى يتوقف وجود المجموع على كل منها وهو اى كل منها اى بالنظر الى كل منها ذلك المجموع فهو اى العلة بهذا المعنى عندنا للمجموع لا احاده نفس المجموع ولا محذور فيه بل يجب ان يكون المعلول غير العلة بهذا المعنى عندنا لا محذور اصلا لان المحذور ان كان الشئ علة لنفسه هو توقف ذلك الشئ على نفسه وهو لا يلزم من كون الشئ علة لنفسه بهذا المعنى بل اللازم منه توقف المجموع المعلول على كل واحد من آحاده لا على نفسه حيث اعتبر التوقف فيه على كل واحد منها لكون العلة فيها كذلك ليست لهذا المعنى حتى يصح كون المكون المذكور علة لنفسه كذلك وان اردتم بها العلة الفاعلية المستقلة المؤثرة وهى التى ذهبنا بطلانها لكونها نفس المعلول فهى اى العلة بهذا المعنى للمجموع ليست نفسه بل جزئه انتهى الحق ما هو عند اهل الحق من استناد الكل اليه تارة او هو ما فوق المعلول الاخير الى الواجب تعالى كما هو عند غيرهم من العقول بالوسايط فان احاده اى احاد المجموع منحصرة فى الآتى وما يستند اليه اى الى الآتى آنيا بلا واسطة كما هو مذهبنا او معها كما هو عند غيرنا واذا انحصرت الآحاد فى ذلك فلا تاثير فى هذا المجموع عند اهل الحق الا وهو اى ذلك التاثير مستند اليه الآتى عندنا بلا واسطة وعند غيرنا مع الواسطة مع كون التاثير فيه اى فى المجموع وفى بعض

الواحد الدال عليه بهذا الاعتبار هو مثل لفظ المجموع ومراده فاذن يختلف وقد يؤخذ مفصلا
الى واحد واحد ويعبر عنه بهذا الاعتبار بالفاظ متعددة بعدد آحاده واللفظ الدال
عليه بهذا الاعتبار هو مثل هذا وذاك وغيرهما وبهذا الوجه لا يكون واحدا بل كثيرا بكثرة
آحاده وبهذا الاعتبار قد يختلفان فلكم فلا اسخى الذي ان يكون المتعدد باحد هما
علة وبالآخر معلولا فان مجموع القوم معا هو المأخوذ بالاعتبار الاول لا يجتمع
ضيق وهم لا معا هو المأخوذ بالاعتبار الثاني يجتمع تلك الدار فيجوز ان يختلفا بهما
العلية والمعلولية ايضا اذا علمت ذلك فالاعتبارين واختلافهما فنقول اذا كان
الثاني وهو معلوليته ان مرجح وجودها على عدمها حال كونها ماخوذين معا شيئا واحدا اما
حال كونها ماخوذين لا معا مفصلا الى شيئين لا اكثر اجزاء المجموع حال كونها ماخوذا
شيئا واحدا الى كل واحد من جزئيه فيكون حكمنا حينئذ الى العلة وهما يكفيان في وجوده
فيكون هذا وذاك عليين له بترجح وجود مجموعهما المأخوذ معا وهما المجموع ايضا ماخوذ
لا معا كانت العلة غير المعلول ولا استحالة فيه فخلاف ما ذكره المكن المفروض فاذن
نقل الكلام اليهما حال كونهما ماخوذين لا معا ومفصلا فانه ايضا ملكن لاحتياجه الى
كل واحد منهما وكل ممكن محتاج في وجوده الى مرجح ولا مرجح غير نفسه فاما ان لا يكون
انهما حال كونهما ماخوذين على هذا الوجه اي لا معا شيء واحد ممكن حتى يحتاج الى مرجح

بل هو لهذا الوجه اثنان احدهما ان موجود بذاته والآخر ممكن موجود به اي بالذي يجب
وليس شيء من ذلك كون الشيء علة لنفسه اقول فيه نظر لان الوجوب في هذه الصورة اي صورة ترجيح الذي يجب
ومعلوليته هو الذي يجب وجوده وهو معلوله الواحد على تقدير واحدة مع معلوله الاول فقط او الذي يجب ومعلوليته المتعدد
على تقدير واحدة مع جميع معلولاته ولا شيء هناك من ذلك سواء لوحظ مجملا او مفصلا كما اذا
لوحظ مجملا كان واحدا لا كثيرا ملحوظا وابيه كان متعددا فان واذا اخذ على وجه التفصيل كان متعددا
بينهما كما ذكره المجيب حيث قال بل هو على هذا الوجه اثنان ولا شك انه كما كان كل واحد منهما
موجودا كما ذكر ايضا فهما موجودا ابو وجودهما كما كان على صورة اللحاظ الاجمالية ايضا كذلك ضرورة
انه اشتغاء المتعدد انما يكون باشتغاء واحد من آحاده اي باشتغاء ما هو آحاده سواء كان واحدا او اكثر
والشيء منها هنا ان الآحاد باسرها موجودة هنا اي في الصورة المذكورة وانه ملكن لاحتياجه
الى كل منها او الممكن الموجود لا بد له من علة اذ لا وجود للممكن بلا علة مرجحة سواء كان الممكن
واحدا او متعددا اي سواء لوحظ مجملا او مفصلا اذ المحوج هو الامكان وهو لا يفرق الواحد والمتعدد
والمتعدد المأخوذ اجمالا دون المأخوذ تفصيلا لا يلزم الكل والدخل الشيء الاجمال والتفصيل
في الوجوب فضلا عن الاحتياج الى العلة ذلك انما يوجب اختلاف اللحاظ ولا يوجب اختلافا
في نفس الامر الملحوظ على صيغة اسم المفعول اذ الامر الملحوظ واحد في كلا اللحاظين ولا احتياج انما
هو للامر الملحوظ فقط دون مع وصف اللحاظ فاذا كان المتعدد موجودا على اعتبار الوجوب مع المعلول

الاول مثلا فلا شك ان مجموعها مسألة واحدة مجملا او مفصلا موجودة لانه متعذر ولا
اشفاء للمتعذر الا باشفاء واحد من آحاده ولا اشفا اشفى من آحاد هذا للمتعذر اذ المراد من
بالمجموع هنا ما عرض له الهيئة الاجتماعية بل يمكن ان يؤخذ الوصف فيه بطريق الجزئية حتى
انه لا وجود للهيئة فلا وجود للمجموع انتهى اى المعروض ذات الاثنين الذين هما الواو وعلى
وهو اوفق لما عرض موجود صحيح وان لم يكن الهيئة الاجتماعية والا وصف الاثنينية متوقف
فان الاوصاف الثابتة للموجود للغير تحج لا يلزم ان تكون موجودة كلا ان لاحد موجود وان
لم يكن وصف الوحدة موجودة لانها عبارة عن عدم الانقسام الذى هو وصف سلبى واذا كما عرض من
الاثنينية موجود وهو ممكن لما ان الموجود صحيح الواو الممكن ولم يكن هو فيه حيا لاحتياجه
الى كل واحد منهما كان كما ملا بد للعرض له اذ لا وجود للكل بدونها وليس هناك اى
غير الصورة المذكورة شئ آخر يصلح علة تامة لان تسبق نفسه لانه تمزيز لا يصح ان يكون جزئه لاحتياجه
الى الغير الآخر والاخارج عنه موجود فلا نحتاج مادة الاشكال بما ذكره المجيب فرفع العلول هو
المجموع الملحوظ اجمالا والعلة هو الملحوظ مفصلا وفى ذلك لما ذكرنا ان الملحوظ مفصلا نفس الملحوظ
اجمالا واثنة واثنة موجود ممكن ولا دخل للاجمال والتفصيل فى المغايرة الخارجية فلا يتم الاشكال
الا بما ذكرناه من ان لا يكون الشئ علة تامة لنفسه وانما المتصل كونه علة فاعلية لها
كما فصل على انا نقول ما مثل به المجيب لا خلاف فى الحكم بالاتحاد والتفصيل فى ان تجويع القوم معا لا يكفى
ليس بصحيح

ليس بصحيح اذ ليس الخلاف فى المثال المذكور من حيث الاجمال والتفصيل كما ظنه
فان الحكم فيه مختلف سواء لوحظ الموضوع اجمالا او تفصيلا او لم يلاحظ اصلا فليس
الخلاف فيه لذلك بل الخلاف واختلاف الحكم فيه بالسبب والاتحاد انما هو بالمحمول
اذ الموضوع فيه فى كلا الحالين امر واحد لم يكن مختلفا فى حد ذاته لا بالملاحظة ولا
بغيرها فلم يكن اختلاف الحكم باختلاف بل انما هو باختلاف المحمول فان الكل المجموعى وهو
القوم فى ذلك المثال سواء اخذ مجملا او مفصلا امر واحد متصف بان الدار
لا يتصف
لا يسعهم على التعاقب وهو مفهوم لا معا ولا يتصف بانها تسعهم مجتمعين وهو مفهوم معا
لا معا ولا معا حالان والحال قيد العامل والعامل هنا هو المحمول وهو مختلف باختلاف قيده
فمختلف باختلاف الحكم بالاتحاد فى احدهما والسببية الاخرى فتأمل لعلك وجه بما لا نفهم ان
الخلاف المذكور بالمحمول فان الحال وان كان قيد العامل لكنه حال الموضوع فى المعنى وصف له
فالموصوف بالاجتماع عين الموصوف بالتعاقب فاختلاف الحكم كان لاختلافه فى ذلك لكنه
لا يفيد ذلك فيما نحن فيه فتدبر وزال الاختلاف فى الملاحظة لاختلاف بين الموضوع ولا
المحمول والحكم ويمكن ان يكون اشارة الى ان كون المجموع المذكور موجودا انما كان
باعتبار انه متعدد هو فيه الاعتباران واجب وممكن لا شئ واحد يمكن واجب كما
باعتبار انه مركب غير المتعدد فليكن هذا الاعتبار معلولا ايضا والاعتبار الاول علة

فان قيل لا دخل للاعتبار في العلية فلما فلا دخل له في كون الجوهر ممكنا فالجوهر على
الاجمال الفصل الثالث في انه تعالى وجوده لا يزيد عليه تعالى اقول وجوده تعالى
لان انيته عينه فهو انه تعالى موجود اذ لا يتان يعلم الهوية البسيطة قبل الركبة فوجود الذي
المعلوم بالبداهة لا يزيد عليه بل هو اي انيته عين وجوده الخاص قبله بداية لا نزاع في انه
الكون المقول على الموجود بالتشكيك زايد عليه تعالى كما في سايل الموجودات او بهانة اي الرجحان
الدال على انية وجوده الخاص بين ذاته لكان وجوده الخاص زايدا عليه تعالى حتى يكون
الواجب تعالى انما موجودا مثلا اي ماهية كالانسان مثلا موصوفة بصفة الوجود بان يكون
زايدا عليه كالحال في سايل الموجودات لم يكن حواب لو ثبت حدوثه مع قطع النظر عن العوارض
التي هي الوجود والعدم موجودا او معدوما كالحال في الكمالات التي كل من الوجود والعدم
فيها امر زايد على ذاتها مما هو لها وخارج فلا يكون هي وذاتها موجودة والا لما
احتاجت في كونها موجودة الى امر زايد عليها هو الوجود المتصف هي به ولا معدومة
والا لم يعرضها الوجود وهو خارج لان الاتصاف بالعدم ينافي الاتصاف بالوجود المقابل له
كما حقق ذلك في موضعه المعد له فان قيل كيف يكون الشيء لا موجودا ولا معدوما
مع التقابل بين الوجود والعدم وارتفاع المتقابلين عنه ممنوع فانا لا
نلزم من ارتفاع ما عن الشيء في ذاته ارتفاع ما عنه مطلقا لجواز حصول احدهما خارجا

وكل ما كان كذلك اي كل ما لم يكن في حد ذاته موجودا ولا معدوما كان ممكنا لان انتفاء اي
ما لم يكن ذلك بالوجود لا يتوقف من سبب لان ما لم يكن له في حد ذاته هو اما بسبب ذاته بان
يكون ذاته علة لانتفاء بالوجود الزايد عليه وهو محال لان ذاته في حد ذاته ليست موجودة فما
هو المفروض والتي سلم يكن موجودا في نفسه لم يوجد شيئا مرة فيلزم على تقدير كون ذاته
سببا لوجوده تقدمه بالوجود على نفسه هذا خلف في المفروض لان ذلك ليس موجودا
كما انه ليس معدوما والا بطل لان تقدم الشيء بالوجود على وجود نفسه يستلزم تقدم الشيء على نفسه
وانه بديهي الاستحالة واما بسبب غيره فيكون الواجب فاعلا له وهو اما في وجوده الى وجوده ذلك
الغير فلا يكون واجبا بل ممكنا فانه لا يصح ان يكون وجود الواجب زايدا عليه فضلا عما لا كما عليه
وهو الحق لانه يلزم ان يكون الوجود عند اهل الظاهر بزيادة الوجود عليه فرضا ان الذات الوجود
لان الوجود عرض عندهم كالبياض والحركة والاشياء التي ليس لها ذات تقتضي وجودا
فاذا كان ذاته تعالى مقتضيا لوجوده كان تعالى واجبا لذاته فلا يحتاج في وجوده
الى علة لان الحاجة الى العلة في الامكان فقط وهو ممكن يجب لا يمكن
فاذا لم يكن محتاجا في وجوده الى علة فلا يلزم تقدم الشيء على نفسه على تقدير كون وجوده الزايد
على ذاته وانما يلزم ذلك لو كان ذاته علة لوجوده وليس كذلك لما حرر لانا نقول لا فرق بين العلية
والاقتضاء الا في العبارة واما الواجب الحق حيث ثبت له الحكم لما ذكرنا فلا فائدة في اثبات الذات

مقتضيا لوجوده كما علة لنفسه لانه يمتنع كون الشيء علة لشيء هو ان يكون مقتضيا لوجوده فاذا كان
مقتضيا لوجود نفسه كما علة لنفسه يلزم المحذور من تقدمه بالوجود على وجود نفسه فان ذلك
بديهي فهو في حكم الغير ايضا اذ معنى الاقتضاء ان اقتضاء الذات الوجود هو انه لا يكون ان لا يكون
موجودا كما مر الا ان هناك تاثير من شيء ما تاثر آخر حتى يلزم المحذور المذكور كما في العلية فانها
لا بد فيها من ذلك فلا يكون الشيء علة لشيء ما لم يكن موثرا فيه بخلاف المقتضي ثم انه يمتنع
الاقتضاء ذلك لكن عدم الامكان اي عدم امكان ان يكون موجودا لا يخلو اما ان يكون بالنظر
الى الذات بان يكون الذات من شانه الوجود او بالنظر الى الغير بان يكون منشاء وجود غيره الوجود
وعلى الاول يكون الذات علة لنفسه اذ لا معنى للعلة الا ما يكون اقتضاء العدم بالنظر اليه
لكونه منشاء الوجود ومقتضيا له فاذا كان الذات مقتضيا الوجود كان علة الوجود فالوجود
بالنظر للوجود والعلية بالنظر للوجود هو الاقتضاء والعلية لان منشا التحقق وهو
العلة والمقتضي الحاجة على الشيء يلزم الاحتياج الى ذلك الغير والحاجة في الوجود الى
الغير ممكن فلا يكون ما فرضناه واجبا هذا خلف هذا اذا اريد من الوجود ما هو منشاء اثر الوجود
الذي هو من الامور الاعتبارية واما اذا اريد به هذا الكون نفسه لمعنى اقتضاء الذات اياه
انه بذاته صالح لاثر اعم من الممكن فانه قد يتوسط تاثير الفاعل يكون بحيث ينتزع عنه
والمنتزع الاقتضاء الذي هو تاثير هذا المعنى تاثيرا صالحا لا يقال اذا كان معنى العلة هو

امتناع العدم بالنظر اليه يلزم ان يكون الواجب علة لنفسه على تقدير كونه من الوجود
كما يلزم ذلك على تقدير زيادة الوجود عليه فرضا ان امتناع عدمه ممتنع ايضا بذاته وبالنظر
لكونه فضل الوجود الغير الجامع مع العدم لانا نقول على تقدير كونه تعالى غير الوجود لا اقتضاء
له بذلك اي بكونه علة لنفسه وانما يلزم ذلك لو كان معنى امتناع عدمه بالنظر الى الذات ان
يكون الذات صالحا وجوده ويكون الوجود زايدا علة حاصلا به وليس كذلك بل معنى امتناع
عدمه لما شرح هو انه تعالى هو الوجود الممكن المقابل العدم بذاته بالطبع عليه العدم فثبت
ان الواجب تعالى لا يجوز ان يكون وجوده الخاص زايدا عليه بل هو وجوده بحيث لا امر له الا الوجود
قائم بذاته لا عارض يحتاج الى محل يقوم به كما في الممكن عند القائلين بزيادته عليه محررة
في فائدة عن جميع النسب والاعتبارات التي يتوهمها العقل منه حتى عن نسبة الوجوب وذلك
لانه لو اعتبر معه شيء من الامور الغريبة التي هي غير الوجود كتوهم تعالى خالق العالم مثلا لم يكن
الذات مع هذا القيد واجبا لذاته لان الذات مع القيد مركب منها والمركب من الواجب بذاته
والقيد الواجب به ليس واجبا بذاته بل يكون واجبا بغيره وهو اي المعتبر انكم وجب بصون
الذات المحتاج اليه هو عين الوجود الفصل الثالث في توحيده تعالى وبيان
انه لو تعدد الواجب كان يكون اثنين مثلا فاما ان يكون امتياز كل منهما عن الآخر بذاته
اي يكون ما به امتياز كل عن الآخر هو بعينه ذاته بان يكون لكل منهما ذات مغايرة بالذات

لذات الآخر فيكون لا محالة مفهوم واجب الوجود مشتركا بينها بالحمل الاولي بالنسبة اليها ومرادنا
بالكون واجبين بالحمل الشائع لان المفروض اختلافهما بحسب التقائق فلا يكون وجوب الوجود نفس
ذاتهما والا لم يكن الواجب متعددا وانتفى خلاف المفروض او لاجزائها والا لزم التركيب تمام الاشتراك
وما به الامتياز وانتفاء اللوازم لوجوب فلا بد ان يكون عارضا خارجا عن ماهيتها والعارض
معلول للمعروض عند احتياج الخارج وجوده وحصته الى محله المتقوم به وفرض الامر الى كون
كل منهما علة لوجوب وجود المشتق منه واجب الوجود ومنتفي انتفاء لوجوب وجوده ان
وجوده مقتضى ذاته فيكون وجوده واجبا لذاته وقد بان في الفصل السابق بطلانه
او ان كان وجوده مستندا الى غيره لزم تقدم ذاته بالوجود على وجوده فتنتفي ذاته بطلان
واما ان يكون ذلك الامتياز لذاته لا بينه من في التعدد بامر زايد على ذاتيهما وهو المطلوب
فان يكون الامتياز بينهما بذاتيهما للتعدد وجوه الفائتة فيه على هذا التقدير اما ان
يكون ذلك الامر الزايد معللا لماهيتها او لغيرها او على الاول وهو ان يكون الامر
الزايد معللا لماهيتها ان تحققت ماهيتها المطلقة بها ذلك فيتم الاستلزام وزيادة التي
بتوقف الفصل السابق بطلانها كما في التعين الحاصل لها بذلك الامر واحدا لا محالة
شاهده الى امر واحد وهو تركيبها من مرتبة الذات المفروض بعدة التي هي نصف اي الجزء المشترك
بين الواحد والاشتراك اللازم للتعدد وان تعدد تلك الماهية المطلقة هو بها فيتم

يتم

يلزم الاحتياج الى ذلك الامر الذي به التعين كان كل منهما ايضا شيئا عرض له وجب الوجود
مرة فرة ان المشترك بين امرين مختلفين في الماهية بسيطين فانهين بذاتهما لا يكون الا عارضا
لها خارجا عنهما فعلى تقدير وجوب الوجود المشترك الواجب كمرتبة الفصل المشترك فان امتناع
على حد سواء الوجود المشترك وليس صحيح امتناع العدم الا وجوب الوجود فكان وجوب الوجود
المشترك الواجب وقد تبين في الفصل السابق ان التي هي وجود المشترك لا يزيد عليه هف وعلى
وهو ان يكون ذلك الامر الزايد معللا بغير ما يلزم الاحتياج في الوجود الى المعين ذاتهما فالتلازم
بين الوجود والتعين يتلزم الاحتياج وفرض الوجود كما هو فرض الوجود الواجب الجهة اي بحمل الهوية المذكورة انه
لكل الواجب مستغنيا كان نسبة الوجود اليها نسبة العوارض كما بينا من ان كل من التعين المذكورة
كان عارضا واجبا كما لا واجبا تحقق على ما سبق بيانه في الفصل السابق تلك على تقدير وجود الواجب
ايضا محكوما على تقدير بعدة صرفة هذا المفهوم اي موجود واجب الوجود عليه وعلى هذا امر صادق
عرضي يحمل الاضافة والتوصيف في ذلك لان هذا المفهوم امر وفق اعتباري والامر الاعتباري لا يجوز
ان يكون عين الواجب والغير وهذا هو بل لا يجوز ان يكون عين الامر الخارجي مطلقا سواء
الواجب وجوده فليس مفهوم واجب الوجود عين ذاته تعالى بل يكون هو عرضيا له كان ادرك على
تقدير وحدة الواجب بكون واجب الوجود عين ذاته تعالى ان هذا المفهوم الاعتباري عين
ذاته تعالى فهو باطل كان ادرك مرارا ذاته تعالى بالمدرك بالذات كان كل من الفاعل كما في المكان

ثم

مبدأ لانتزاع هذا المفهوم الاعتباري بناء على ان الامر الاعتباري ايضا لا بد له من منشأ ينتزع
هو منه فلا كان ذاته بذاته ما هو لذاته كان منشأ انتزاعه ايضا فيصح انتزاع هذا المفهوم منها
بسبب تلك الذات فاعل منها لا بد بذاتها والا لناشد قبل صدوره منها ما هو لذاته لا انتزاعه وقد قيل
لا اعني بتجرد على هذا انه لا يجوز ان يكون هناك شيئان يكون كل واحد منهما بذاته سببا
الفاعل منه مبدأ وما هو لذاته لانتزاع هذا المفهوم فلا يتم برهان التوحيد على ما ذكر الى واجبين وفرضا
المفهوم الاعتباري الذي لا احتياج في تحققه الى ما به يتحقق بل يكفي في تحققه ان يكون
بين ذاته تعالى هذا المعنى الذي لا يكون ذاته بذاته مبدأ لانتزاع هذا المفهوم اعني الذي ذاته التي تبين فيما سبق
انه بذاته واجب لا يكون وجوده الخاص المنتزع منه هذا المفهوم معنا ما له والا لزم المحال
المذكور في الفصل السابق بل هو اي ما يكون كذلك اعني الذي انتزاعه بسيط لا يكون لتحليله تركيبة
وجوده والا لكان وجوده زايدا عليه فيلزم المحال بل هو عين الوجود المحض والشيء الواحد
لا يكون متحدا مع امرين متغايرين متعلقا بهما تعلق الواجب فانه لو جاز فان يقال انه
هيئة بان انتزاع اول النظر الا باعتبار غير ان يكون بسيطا لا يمكن اي العقل تحليل
شيء منها بسيطا الى ماهية ووجود بل يكون كل منها وجودا بسيطا بان يكون الوجود
القائم بذاته مستغنيا ويكون كل منها متحققا بذاته مستغنيا عن العلة تكون متحققة بذاته

ومن غيره ولا امرا معروضا له فلا يلزم عروض الوجود والوجوب حتى يلزم المحذور المذكور بخ
لا يتم البرهان المذكور اذ ليس الوجود حينئذ امرا واحدا حتى لو كان عين الذات لم يكن تعدده بل صار اثنين اثنين مثلا
فلا يكون كل منهما عين احد الواجبين المفروضين حتى يحمل ما يقولان على تقدير الوحدة او وحدة
الذات حتى يتعين الوجود الخاص من غير فرض شيء من الوجود والوجوب حتى يلزم المحذور فلا بد من
بيان وحدة الوجود الخاص القائم بذاته بخ ثم ابطال توحيد الاول تنقل دلالة التوفيق الوجود لكونه
مبدأ الآثار الخارجية لا يكون امرا اعتباريا بمرة ان عالم لا يكون امرا خارجيا لا يكون مبدأ
لما هو خارجي فليس هو نفس الكون النسبي والمحقق الذي يجي الذي يعلم كل من له ادنى نظر فانه
امر يثبته العقل ولا امر خارجي لا يصلح لذلك ولا امرا عرضيا محضا بل هو حقيقة الى محمولة بقوله
لما ان تحقق كل ما سواه بمرتبة فلا يحتاج فيه الى غيره لو تعلق به على نفسه فلا بد ان يكون
امرا قائما بذاته محققا بنفسه مستغنيا في تحققه عن كل ما عداه وكما كان المحقق للمتصف هو به
بالذات معنى واحدا مرة بسيطا اشار اليه بالتحقق اشارة اجمالية معنويا كما هو ايضا امر واحد لا يختلف
اتصافه فيتعاقب به بالذات بمعنى واحد اتصافا بالذات الا ان يشركه في شيء هو المتصف به
بالذات وبعد ثبوت وحدة الوجود القائم بذاته تقول جدا الواجب ظاهر بلا اثبات الواجب
الذي هو عينه ايضا لان اثبات الوجود المذكور اثبات له تقول اذ لا معنى للواجب الا
القائم بذاته المستغني في تحققه عما عداه وكذا اثبات وحدته اثبات لوحدته تقول ولا حاجة

الى البرهان

الى برهان التوحيد على الواجب بعد ذلك ثم لما كان الوجود امرا ثابتا بذاته لا يتحقق اشتقاق
اسم الفاعل الدال على قيام ما اخذ الاشتقاق بالموصوف منه كما يشعر بذلك العدل الى الصفة
المعمول الفيدة لانتساب الموصوف اليه اعني الوجود السابق للثابت والمحقق والواضح
اطلاقه على نفس الوجود القائم بذاته لكونه ثابتا ايضا ولو اريد بالوجود ما هو المشهور من
الكون والمحقق كما هو المتبادر من لفظ الوجود يكون معنى الوجود المتصف به كما هو المتعارف
العرف وان كان مخالفا لوضع صيغة المفعول فلا يقبح ان يكون مبدأ الآثار الخارجية الا
بعد كونه مدارا الا على ما هو مبدأ لها كذلك متصفا به بالذات وهو وصف له اولا وقيام
ثانيا هذا هو المحقق الحقيق وقد يستدل على وحدته اي الوجود الخاص بانا لو لم نعلم
كون الوجود القائم بذاته لكونه عين حقيقة الواجب العقول محمولة اتفاقا لكنا نعلم بالبديهة
انه معنى واحد لان الوجود المعلوم هو هو وهو عين الوجود القائم بذاته معنى واحد ولا يبعد
ان يكون ما يحكي بالمعنى الواحد واحدا ايضا مرة بعد اخرى بالمعنى الواحد لا يحكي به حقائق
بالذات مرتبة اشتراك في امر هو المحكي عنه حقيقة فلو تعلق الوجود القائم بذاته لاشتراك
المتعددة في الماهية المعلومة هذا الوجه المحكي عنها مرة واحدة واشتراك المتعددة فيها لو اوجب تعين
كل منها على الماهية المشتركة فيها اي كان ما يتعين به كل منها امرا وراء الماهية
والا لم يصح التعدد كما لا يخفى وهو اي كون تعين الوجود القائم بذاته بامر زايد محال

(ويحتمل ان المتعددة الذي اقتضى مراتبه الثلاث بخ)

اذ لا معنى للوجود القائم بذاته الا المتعين بذاته المحقق بنفسه وهذا وفي بعض النسخ
فلا تعدد اي للوجود القائم بذاته لاشتراك المتعدد اي لوجوب اشتراك المتعدد في
الماهية ولزوم زيادة تعين كل منهما على الماهية والمال واحد ذلك المتعين وهذا كما توجه
صحيح على عموم كون الوجود القائم بذاته معنى واحدا امر موجود ليل على تقدير نظر تبه
ولا شبهة في دليل خفائه على تقدير بديهته كما ادعاها المستدل وقد عرفت ما يدل عليه وبيد
خفائه لا يخفى على من له ادنى تامل بما يفضله وقد يتمسك في الاستدلال على وحدة الوجود
الخاص وجوه الاول اي الوجود الخاص به الذي هو امر قائم بذاته لكونه عين حقيقة الواجب
كما مر في الفصل السابق عين هويته التي بها هو وهي لا يشاركه فيها غيره تقاما مرة
ان هويته كل شيء لا يشاركه فيها غيره واذا كان وجوده عين هويته لكونه موجودا عين
كونه هو كذلك ان كونه هو لا يشاركه فيه غيره لانه هويته كذلك لكونه موجودا
واذا لم يشاركه كونه موجودا عين غيره فلا يوجد وجوده الواجب بذاته لغيره تقاما فلو
وجد لغيره لم يكن هو بهويته هو بل كذا في بعض النسخ الى هنا على اولى واتت جيدا بعد اذ لو
اراد بغيره كونه موجودا عين كونه هو اذا لم يشاركه كونه هو عين غيره لم يشاركه كونه
موجودا ايضا ان وجوده الخاص به هو هو اي عين كونه هو فلم لان كونه موجودا
لهذا الوجود الخاص به عين كونه هو لانه الذي عين حقيقته تقاما فلا يشاركه عين غيره فيه

لكن يرد عليه انه لم لا يجوز ان يكون هناك امران كل واحد منهما عين وجوده الخاص به يكون
كل منهما موجودا عين كونه هو ولا يشاركه واحدا منهما في ذلك غيره وان اراد كونه هو
مطلقا اي ان اراد بان الوجود القائم بذاته مطلقا عين كونه هو فلا يوجد الوجود القائم
بذاته مطلقا بقرع تحقيق ذلك لما مر من جواز ان يكون وجود ان خاصان لكل واحد منهما
عين ذات احد الواجبين المفروضين فلا يثبت التوحيد اقول لما ثبت كون وجوده الخاص قائما
بذاته ثبت ان كونه موجودا مطلقا عين كونه هو وذلك لان الوجود القائم بذاته لا يجوز
ان يكون واحدا لما مر مكان وجوده الخاص والوجود القائم بذاته مطلقا واحدا لكونه
موجودا مطلقا عين كونه هو برهان آخر على توحيده تقاما لو تعدد الواجب لذاته فاما ان
تتحد الماهية في ذلك التعدد بان كان التعدد اما في الماهية واحدة او تختلف بان يكون
لهذا ماهية ولذلك ماهية اخرى على كثرتين وعلى التقدير الاول المجوز ان يكون قولها
اي تلك الماهية الواحدة على كثرتين لذاتها اي لذات الهوية بان يكون مقتضى ذات تلك
الماهية ان تكون معتلة على كثرتين حتى المجوز فيها على واحد والا بان كان قولها على
كثرتها لما تلها لما كان ماهيتها التي بغير التشبيه كما في بعض النسخ بالكثرة وفي بعض النسخ
بغير الثالث لواحد اي للمحقق الماهية في واحد لانه حلول ومقتضى ذاتها اذ
المفروض انها لذاتها تقتضي الكثرة واذا لم يتحقق الماهية المذكورة في واحد مع خفيها

لكن يرد

ة الكثير فيلزم تحقق الكثير بدون الواحد وانه محال واذا استحال ان يكون التعدد مقتضى
معنية الواجب فلا بد ان يكون من خارج يحتاج اليه في تعينه وتميزه الى غيره فلا يكون
واجبا صف وعلى التنزل اعني على تقدير الاحتياج في الماهية يكون كل منهما مشتملا على الوجود
لاشتمال ماهية واشتراكهما في الوجود يكون الوجود فيهما زايدا على الماهية واذا كان
الوجود زايدا على الذات يكون وجوب الوجود عارضا لها فالكون الوجود وعدم كون الوجود واجبا
وكل عارض لشيء معلول له فالمعروض فقط ان كان في عروضه واما بعد العلة جميعه ان لم يكف و
باطلا اما الاول فلاستلزامه كون الشيء علة لوجوب نفسه لكون العرض لصفة وكون الشيء
علة لوجود نفسه يستلزم تقدم الشيء على نفسه وانه بديهي البطلان واما الثاني فلعدم
لاستلزامه ذلك واحتياج الواجب وجوده الى غيره فلا يكون واجبا صف قال الشيخ ابو علي
في التعليقات وجوب الوجود لا يقبل الكثرة والتعدد بالجهل على كثيرين اي بان يكون
عروضا على كثيرين مختلفين بالعدد اي لا يتعدد الواجب سواء مع اتحاد الماهية او لا والا لكان
الواجب معلولا كما مر وتوضيح ذلك في شتى البرهان فلا يكون الواجب واجبا صف وبما ذكر
علم ان هذا القول من الشيخ مما ذكرناه مضمحلا في تحرير البرهان كما لا يخفى وبقولي
ما ذكرناه او بهذا القول برهان متين لانه دال على انه لا يصح تعدد الواجب سواء اتحدت
الماهية الكلية لهما او اختلفت لكن يرد عليه مثل ما اورده على البرهان الثاني من انه

لم لا يجوز ان يتعدد الواجب بتعدد الوجود القائم بذاته كما مر من غير ان يكون
الواجب ماهية كلية سواء كانت واحدة او متعددة والجواب ما ذكرنا مختصرا كما مر
ولا يأتي عليه ما ذكره ابن كمونة في بعض رسائله من ان البرهان الذي ذكره على امتناع
تعدد الواجب من انه لو تعدد الواجب لزم تركب كل منهما من اشتراك ومابه الامتياز فلا
يكون الواجب واجبا صف انما يدل على امتناع تعدد الواجب مع فرض اتحاد الماهية
واما اذا اختلفت الماهية في الواجبين مثلا فلا بد لبيان امتناع تعدده على هذا التقدير
ايضا من برهان آخر يدل عليه مطلقا انتهى على تقدير اختلاف الماهية يصح ان يكون
امتياز كل عن الآخر وبما عداه الماهية البسيطة فلا يلزم ما ذكر ولم اظفر بمن اورد
واما هذا البرهان فهو دال على امتناع التعدد مطلقا كما علم هذا وما ورد عليه مثل
اورده رحمه الله على البرهان الثاني كما مر قال ولم ار في كلام احد ما يتعين بما
يصفو عن شوب ريب ولا غرو فكلما ازداد الانسان علما ازداد علمه بما لم يعلم تما
ذكره الميبذي رحمه الله من الحج وبما ذكرناه من التعديل ما على الكل ويحمد الله فلا بأس
على اي اشبع فيه الكلام ليزيل به ما يخشى ان يكون ما لبس على هذا المرام حسب ما يلوح اليه
فهي رايه كشف موفيا بالمرام اي الاشباع سيصير عرضة لملام من لام لوما وهلما
الى التمام صحيح ليتم عند الكرام لانه رب الكرم اللهم ذلك لكن اذا رضيت عني

كرام عشيرتي فلا زال عضدا لأهلها واقدم على ذلك المطلب مقدمة يتوقف عليها
تحرير الحقايق في نفس الامر لا تقتضي من قبل الاطلاق الوجودي اي الالفاظ التي يطلقها اهل العرف
على تلك الحقايق بحيث لا يكون ملحوظا له تلك الالفاظ نفس الحقايق المطلقة بالاحكام الجارية اذ قد يطلق
لفظ الخمر على مفهوم من الاعتصار الحقيقية الخارجية لفظا كما هو موضوع في اللغة العربية فلا يلزم ان الخمر
في هذا الاطلاق ذلك المفهوم المقتضي وهو ما يدل عليه البرهان الذي اقمناه على ذلك المدعى لما لم يحكم البرهان بالحكم
اي بحمل ما يوجد الخمر في نظره لذلك كثيرا مثلا الا لفظ العلم انما يطلق في استعمال اللغة على ما يتصور
في اللغة الفارسية بلفظ استن وهو اللفظ المستعمل في دانش وهو المعنى الحاصل بالمصدر ويراد بها
بما هو موضوع لاحد المعنيين وان كان في لغة الخمر فاستعمال الخمر ذلك اللفظ في معنى العلم مما لم
اي العلم من قبيل النسبة لمناسبة حسب اللغة موضوع لما هو محل وصولها اليه المحقق لحقيقة العلم والمنطق
الملكي المفيد للحكم بانه اي معنى لها هو يقتضي الاعتراف بان حقيقته هي الصدق لان التحقق من الملك
والعدم العرضي لحكم البديهة الخروج عن العارض واللواحق المادية والا لم يكن مطابقة فما لبس
تلك العوارض المخصوصة وبما يكون جوهرا كالعلم الجوهري بناء على ان الصفة العلمية قائمة شيء
نفس ذلك الشيء من غير احتياج الا الى الوجود بل بما لا يكون قائما بالعالم لكونه قائما بنفسه
ولا قيام بين الشيء ونفسه بل يكون قائما بذاته ومفيد العلم بذاته عدم قيامه بموضوع لما ان
القيام امر اضافي تقتضي طرفين متغايرين كالعلم والنفس وعلم سائر المجردات ان سلم كانت ممكنا كما في

بذواتها فان العالم والمعلوم والعلم واحد ولما كانت المعلومات امورا قائمة
بذواتها كانت امور العلوم كذلك وانما الاحتياج في الجميع الى العالم ان يكون ذا علم
في العلوم حتى تكون امورا اعتبارية بل بد بان يكون العلم عين الوجود لكي يتحقق
معلوم الماهية كعلومه بلا كيف وحيز ومنه اي نظير ذلك ايضا ان الفصل الجوهري
اي الجوهر الذي جنسها فانها ايضا امور تعرض بالقوة لجنسها حسب صعابها المتغيرة انها اي تلك
الفصول اما ان تكون لذلك الجوهر الذي هي فصول لها ذاتا لا عارضا للشيء لا يكون ذاتا له كما يعتبر
عرضا لعوارض الذات بهوية الجوهر بالقوة الى المدرك للكيفيات وهو معنى الناطق وكذا نوع الفصل
الذي جنس قريب للحيوان بالقوة الى المدرك الكليات بالارادة وكذا ذلك الجنس الذي هو التعقل بالاضافات
والطرايق الفيض انها اي تصل الجواهر ليست الفصل ذاتا شيئا بل هي جواهر كما تقدم
فصل لها ما هو الجوهر الكيف الاجوهر الا مشاع بقوام التي بما يقوم هو بذاته جنبا بذاته المايت
من الجوهر والكيف القائم به هو هناك اي الموضوع يقوم به لا معنى لجوهر الا ذلك كما تقرر عندهم
بحيث لا يكون بد بعد ذلك التقوم ممهد مقدمة اخرى لطباع الجواهر بان يكون الوجود المفيض
الموجد حقيقة انما يوجد الجوهر الذي من شأنه في المشق على شيء لا يقتضيه بتمام صلاحية الاشتقاق اي تمام
حمل ذلك المشتق مسندا به الى ذلك الشيء وذلك كما قرض للعقد ذو جهة وذلك بناء على ان الكيف استعمال
المشتقات في العرض كذلك حتى قرروا لها العلوم العربية اسم الفاعل بما يدل على امر قايم بمبدأ المشتق منه

اى مدلوله وهو الشيء المذكور بمعزل عن التحقيق فاسد مفهوم الحداد المشتق من
الحديد على ارادة ليس باعتبار قيام مبداء الاشتقاق بما بل انما هو لسبب كون الحديد
المأخوذ منه الحداد موضوع صناعته على ما صرح به الشيخ ابو على وكذا صدق المتشمس على الما
ليس باعتبار قيام الشمس به بل هو مستند على سبيل المجاز الى الشمس لتسخنه بسبب مقابلتها
وبعد المقدمات هاتين العقد ميتين اللتين ذكرناهما نقول لا يجوز ان يكون حقيقة الوجود
الذى هو مبدء اشتقاق لفظ الموجود مفهوم عرضيا قائما بغيره كما هو الظاهر من العرف لانا كما نعلم وجود
كل موجود موجود امر يوجد نفسه ويلحق بحكم المقدمة الثانية ان يكون امرا قائما بذاته
موجودا حقيقة الى غير ذلك مما دل البرهان عليه فيلزم ان يكون الوجود الحاصل
المذكور فى الفصل السابق فوق كون وجود ممتنعا اى كونه موجودا عرضيا غير قائم بذاته بل
البداهة الحاكمة بوجوب القيام بذاته الذى هو معنى حقيقة تعالى كون الوجود واجبا لذاته الحق الموجد
منفردة الذات عن تلك الحقيقة الواجبة لذاتها فيزعزعها المنصب هذا الغير اليه اى الى
الوجود القائم بذاته الذى هو نفس حقيقة تعالى انتسابا خاصا بحيث يصير به مبدء الآثار
الخارجية واما عند الصوفية فالوجود كالوجود واصل بناء على ان الممكنات الموجودة ظلال
اسمائه تعالى التى هى ظلال الذات على المشهور منهم على المعاد الظلى ذى الظل بالحقيقة خلافا
للمتأخرين منهم ولعلهم ارتضوا اشتقاق ذات الاسم عين المسمى او بغيره فالاسم الغير

بالاسم مدلوله ومدلولات الاسماء ظلال الذات فما لهم عهد بما من هو بريء منه شيئا
منه ظهر بما والحاصل ان ما دل البرهان على عينية الوجود لحقيقة تعالى لزم ان يكون
صوارما قائما بذاته لا مشاع ان يكون حقيقة الذات امرا عرضيا ويكون مبدء اشتقاق
الموجود هو الوجود الخاص هذا المعنى ولا عبء باستعمال العقلاء كالحداد والمتشمس ولا يجوز ان
يكون ما اخذ الاشتقاق ذلك المفهوم العام اى كون الشيء لانه امر اعتبارى يتزعزع بالعقل
من الموجود لما ذكر لا يصح ان يكون عين حقيقة تعالى بل لا يصلح لان يكون الذى به يصير تعالى
مبدأ الآثار لان الاشتقاق بالامر العدمى كالجهل لعدم التحقق بحيث يترتب عليه آثار وذلك
ظاهر فانهم عدوا من المعقولات الثانية كما تر اشارا بصيغة التزعزع الى صيغة بناء على ان المعقول
الثانى لا يجاوز بمراتب الطارح كالكلية الجزئية والوجود يجب ان يكون والحق ليس كذلك فوجب
اول البديهيات لما ذكرناه اول الكتاب وآخر جزئيات ما ذكرناه اولى ثم والا لزم على كونه من
البديهيات لعدم تحقق اولها وآخرها ثم لم يكن ادراك جزء ما ادرك اجزاءه ادراكه وليس كذلك غاية
الامر انه لا يكون ادراك الشيء ادراكا لاشياء لم يكن له منه حصة وهذا لا يدل على كونه اولى
في الادراك وكذا قوله ايضا لهذا لم يكن ادراك ذلك فان قبل اذا كان مبداء اشتقاق الموجود هو
الوجود القائم بذاته كيف يتصور كون تلك الحقيقة الواجبة موجودة فى الخارج مع
انها اى تلك الحقيقة لا ذكر لها بين الوجود بذلك المعنى وحمل المشتق على الشيء وان

لم تقتضي قيام ما اخذ الاشتقاق به كما مر لكنه تقتضي المغايرة بين ذلك الشيء ومبدء الاشتقاق
كيف يعقل ما ذكرتم من كون الموجود اعم من تلك الحقيقة وكونها اعم منه وهي منها
يقتضي المغايرة المذكورة والمغايرة بينهما كيف تعمى تلك ليس معنى الوجود ما يصار من
الوهم ويوجهه اى يوقعه الى ذهن استعمال العرف من ان يكون الموجود امرا مغايرا للوجود المأخوذ
منه كما هو المعروف من مذهب الاشتقاق حتى يلزم المغايرة بين الموجود والوجود وانما يكون كذلك
مغايرا للوجود مالم يوجد الوجود او ما قام به الوجود او ما انتسب الى الوجود وليس كذلك بل هو ما يقابل العدم
بالفارسية ومعنى سائر اللغات هست ويرادفه الدال على ما يقابل العدم وان كانت
من سائر اللغات فارة مغايرة هست بتأويل المعدوم سواء صدق عليه المغايرة الاشتقاقية او لا وايا
ما كان مستغنيا
وهذا الوجود هو اعم يجوز بان لا يكون امرا عينيا قائما بل يجعل كسائر الامور التى ليست كذلك
في الحقيقة عن معنى كان وجودا لنفسه اى كان هو نفسه كما في وجوده وكونه امرا عينيا قائما بذاته
لما يدل عليه لفظ الموجود وكان موجودا بالمعنى الذى يعبر عنه بالفارسية هست مما قام به الوجود
كما ان الفصول المجردة عن اللواحق والعوارض المادية القائمة بنفسها اعيانا للمادة في محل يقومها كما
علما بنفسها كل منها صورة مجردة لها وعلما بها لا استحضاريا حاصلا على ما لها كل منها كما تقوم
المجردة في ذواتها علما حضوريا بما يتبع وجوداتها الكثيرة في ذواتها
وانما لها بالذات تعالى بان تعلم ذاته علما حضوريا بذاته فلا يلزم ان يكون الوجود القائم بذاته

وجود

وجود الفصل وموجودا بذاته من مجموع اشتمال ذاته تحقيقه الى امر زائد على ذاته وما يوضح ذلك
انه لو زعزع مجرة الحرارة عن النار التى مادة لها بان فصلت بنفسها من موضوعها الذى هو قائم به
كما تشهد به مادة وصورة ايضا اذ الحار ما هو موصوف بتلك الآثار المخصوصة من التفريق والتلطيف والاحراق
وعين كلام المحصل من ان الحرارة على تقدير مجردة هى النار كذلك لا تأبى ذلك ولا تأباه
صوبوا سطها الا بنفسها فانه اذا كان موضوع تلك الآثار كانت مادة لها ان امرا يتصف كيف قد
صح لها ذلك بالبحث والمعاونة بانه لو فرضت الصور المحسوسة عارية عن المحل وهذا بناء
على ان المحسوس من الذات هو الصور المنطبعة فى الحس فلو فرضت عنه وقد لم يكن قائمة بنفسها
كانت بنفسها حاسة ومحسوسة بعينها وذلك اى لازم ان صدق المشتق على شيء لا يتوقف
على مغايرته لما اخذ الاشتقاق منه ذكر وا اى الحكماء انه يعلم كون الوجود زائدا على الماهيات ملخصا
بيان ودليل دال على الزيادة لانه لما صح بالبداهة المذكورة كون الوجود القائم بذاته موجودا
من غير افتقاد الى قيام ما اخذ الاشتقاق منه به اصح فى اثبات زيادته الى ما
لا اصل له صح عدم الزيادة وذلك ايضا مما لا يخفى ان يعلم بالبحث ان بعض الاشياء
قد يكون موجودا فى زمان وقد يكون معدوما فى آخر فذلك يعلم انه اى ذلك البعض
ليس عين الوجود والا لكان موجودا دائما لامتناع انفكاك الشيء عن نفسه او يحال يعلم
مغايرة ما هو عين الوجود يكون واجبا بالذات لامتناع انفكاك الوجود الذى هو عينه

وقد علم ان من الموجود ما لا يكون واجبا بالذات فيكون هذا الوجود الذي لا يكون واجبا
بالذات زايدا على الموجود عليه وعلة كونه واجبا وانه علة للعلل فان شاذا كان الموجود اعم من الوجود و
عرض لا بد ان يكون لمعنى مشترك بينهما وكيف يتصور هذا المعنى المشترك الاعم من نفس الوجود القائم بذاته
كما في الواجب تعالى وتمام ما عرضه الوجود حاصل زايد عليه كما في الممكنات فمعنى المعنى المشترك الذي يصدق على الواجب
على كل واحد منهما ما صدقت عليه ان يكون هذا المشترك الاعم امرا ما اي معنى صادق عرض نفس الوجود
القائم بذاته بحيث يصدق عليه حقيقة كصدقه على ما يقوم الوجود وهو موضوع الشيء اعني الى الذي
القائم بذاته ابتداء بحصص سواء كان بالاتحاد كما في الوجود نفسه او لا كما في غيره وهو معنى ذلك
المصطلح لا طلاق الموجود عليه ان يكون ذلك المنتسب صادقا على الآثار وهو عظم الاحكام الخارجية ويكون الاتصاف
الذي هذا المعنى الاعم هو معنى ما مر الوجود بان يكون كلما هو اعم ان يكون وجودا فانما يتصف
وهو حقيقة الذي تقتضي ويكون قيام الوجود بذاته بالوجود القائم بنفسه هو قيام الشيء بنفسه اذ لا معنى
حتى يتصور العروض لكن مع قيام الشيء بنفسه الى علم قيامه بغيره بمعنى استغنائه في وجوده عن
قيامه بغيره فالوجود الذي لا يصدق عليه ما قام به الوجود ولما كان القيام قيام الشيء بنفسه الذي
العارض محتاج في وجوده الى المحل وهو ان يكون عطف على قيام يتقدر اعم من وراء الوجود ويكون
تمام الوجود به فيدخل ويشمل الامور المتقررة الفعلية اي الاعتبارية نحو ما يقال المتقرر هو ما صح
ما صدق عليه الوجود القائم بذاته وان لم يكن موجودا فانه لما كان بحيث يتعقل هو منه كمعقل

الامور

الامور الاعتبارية من حيث ما لها حتى ان يقام به كقيام الامور الاعتبارية كالكلية و
الجزئية المنتزعتين عن الكلي والجزئي فان الامور الاعتبارية المنتزعة عن الامور الحقيقية
ليست على ما هي عليه الكلية لما كانت ما هيات الامور الحقيقية كما انها عارضة غير ما هيتها كذلك الوجود
القائم بذاته بالنسبة الى الامور المنتسبة اليه ولا يلزم من كون اطلاق القيام على هذا المعنى
مجازا بناء على ان القيام حقيقة في معنى العروض ان يكون اطلاق الموجود عليه اي ما يصدق عليه
هذا المعنى الاعم مجازا وانما يلزم ذلك لو كان المعتبر في معنى الموجود هو القيام بالمعنى الحقيقي
فانه اطلق على ما مر مرارا ذلك كما مجازا وليس كذلك كما لا يخفى على من له ادنى خلق المعنى
وحمد الله فانت خبير بان ما على اصل التسمية والمجاز بمعزل عن امثال ذلك من التكلفات فلا حاجة
للعدول عن ذلك ولكنه يحتاج في بيان الحقيقة بطريق لطيف لا يتيسر الا بامداد من التوفيق
المحيط بغور الوضع في البحر العميق فنقول الوجود بالمعنى المتقرر الذي يشترك فيه الموجودات كلها اشتراكا
معنويا وكل ما كان كذلك واحدا كان او احادا مرة ثم ان كل معنى انتزاعي لا بد له من منشأ
منتزع به بالذات وما عداه خارج منتزع به بواسطة كما تنتزع المبهم الاسوي بالاسوية
فان الاسوية فيه مبدأ هو المنتزع به بالذات اعني الذي المخصوص الاسوي بالذات واما
المبهم فبواسطة ذلك الوجود الذي هو معنى ان صدق لا بد له مما يتصف به بالذات وما عداه
بواسطته وذلك المبدأ هو القائم بذاته المتحقق من حيث هو متوقف على امر آخر وهو حقيقة الذي

وانه واحد ايضا ضرورة ان مبدأ المعنى الواحد لا بد ان يكون واحدا اذ لو كان متعددا لزم تعليل الواحد
بالمتعدد وانه باطل بداهة وايضا لو كان متعددا لكان مشتركا في امر واحد هو المنشأ لذلك المعنى المنتزع
الواحد لا يعوز ان يكون هذا التركيب لكليا لضرورة اتصافه بالمعنى الاتصاف المذكور وانتفاء الكلي
بالوجود لو كان لوساطة انتفاء المعروض به ويقف وانت بتوجيه الى تحرير كلام المتمم رحمه الله
فنقول انما يلزم من كون القيام المذكور في مفهوم الوجود صفة مجازيا للفظ كون لفظ الوجود
المأخوذ في مفهومه مجازا له متوقفا على تحقيقه رحمه الله اعترض عليه في الحجة على ان الكلام
ليس بشيء لان المعنى القائم للفظ الوجود لا في بيان ان لفظ الوجود عليه حقيقة او مجاز كذلك
وانما الكلام وانت على علم ان بيان استناد الوجود لا بد ان يكون هو المعنى القائم بذاته لا لازمه الا لازم
ما يوجبه الحلال الذي سلم كون معنى لفظ الوجود سواء كان حقيقة فيه او كما فان ذلك ليس من
المباحث الفلسفية التي كلامنا فيها فتشبث بما هو خارج عن محل البحث فتدبر معنون على العقل وليس علينا تحقيقه
فتحصل من هذا التحقيق ان الوجود الذي هو مبدأ استناد الموجود امر واحد في حد نفسه فلا كلام ان يكون
مشتركا بين الموجودات الا ان اشتراكها فيه ليس اشتراكا مرضيا كما سبقت عليه الاشارة وهي حقيقة
خارجية قائمة بنفسها لدلالة البرهان على ذلك واما الوجود الذي هو اعم كما مر فلا يكون موجودا قائما
بذاته اذ هو منتزع الذي اي هذا الامر القائم بذاته انتزاعا ما كما حيث يصير مبدأ الآثار الظاهرة منه
واذا حمل كلام المحقق الدواني على ان مراده بالوجود الذي هو حقيقته وانه موجود هو منه على ذلك

وفي بعض

وفي بعض النسخ على هذا الوجه اي على ان مبدأ استناد الموجود هو هذا الامر الذي هو منتزع الذي اي
على كلام المحقق الدواني من الوجود لم يرد ما ذكر كما يوهمه الفهم من وجه الذي حصل اولا كما سبق ولا
يصح ان يكون هذا المعنى الاعم اعتباري فيكون موجودا منتزعا من الموجود فضلا عن ان يطلق الوجود حقيقة على
الحقيقة الخارجية القائمة بذاتها الموجودة حقيقة اذ لا يكون الا بالمجاز لما يوضح له ابو يوضح لفهم فالذي
ان يوضح لك فيقال هذا المعنى الاعم اعتباري لا يصح ان يكون موجودا حقيقة اذ لا يكون الا بالمجاز لما يوضح لفهم
لكن لما لم يكن الوجود شيئا موجودا حقيقة وانت تعلم ان مبدأ انتزاع الوجود على ما ذكرت انما هي المعنى
نفس ذات الشيء فانها بهذا المعنى المذكور كلما امر اعتباري فلا يصح ان يكون عين حقيقة الواجب تعالى
عن ذلك علوا كبيرا وذلك لانه اذا حمل كلامهم على ما ذكرنا فالمراد بمبدأ استناد الموجود المقابل للعدم
لا بد ان يكون بالمعنى القائم بذاته دون المعنى الذي وجهه الحلال العرف اللازم البرهاني على ذلك يحتمل
منذا عن كلامهم انه الوجود امر معقول يعني عرض من الوجود لا نزاع في ان يكون موجودا بانتزاع
موجود هو منه انتزاعا غير محتاج الى وجود زايد لان الوجود اذا كان امرا قائما بذاته فلا باس
ان يكون مبدأ انتزاع قائما في حاشية في كونه موجودا الى امر زايد عليه وهي بعيد في الغرض
المرمى الذي يعرض الناظر فلا يهم فحيث يتشوش به الذهن ويتبلد بالطبع فلا حيلة الى الوفي سبيلا
فان قلت ما ذكرته من ان مبدأ استناد الموجود لا يجوز ان يكون المعنى القائم بذاته وانه يكون جعل
كلامهم محمولا على انه لا يكفي بنفي تعقيل كلامهم بل لا بد من الدليل الدال على ان الامر كذلك فحينئذ لا

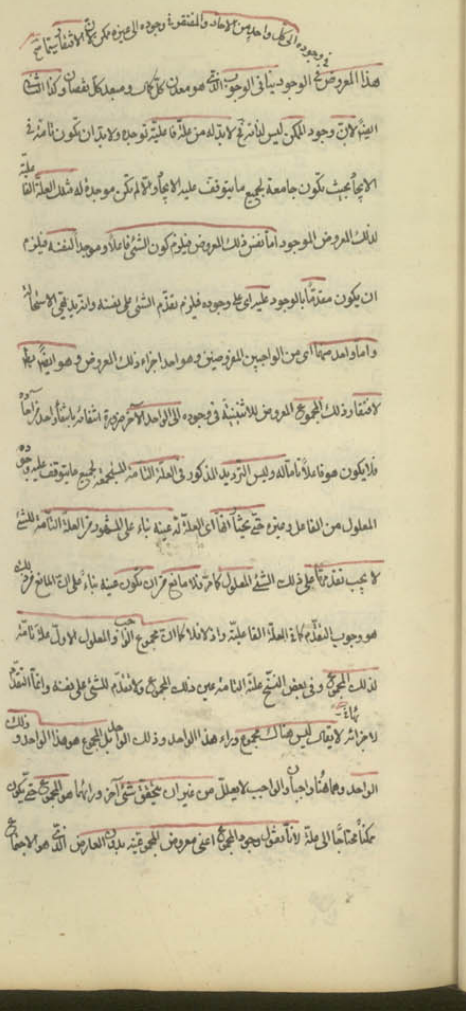
وفي الواقع فاسد كما هو عليه كما مطابقاً للمثل في نفس الامر فيتم قلت الدليل الدال على ان وجوب
الواجب يجب ان يكون عينه والا لزمت الفاسد المذكور سابقاً ومن البين ان المفهوم
البديهي المشترك لا يصلح لذلك اي لا يكون عين حقيقة الواجب فلا يكون الامر كما ذكرت اي فيجب
ان يكون مبدأ الانتزاع الوجود المقابل للعدم امراً مغايراً بذاته ومتحملاً لما هو عليه كما لا يخفى هذا
وانت حبير بان الدليل الدال على كون وجود الواجب عين حقيقته انما يتم لو كان الوجود امراً حقيقياً
خارجياً الا تترع لو لم يكن حقيقته لزمت الفاسد المذكورة اما لو كان الوجود امراً اعتبارياً فلا تلزم
تلك الفاسد لعدم الحاجة حينئذ الى علة موثرة كعروض الاسودية للون المحتاج عند الحاجة
اليها الى واسطة عروض فحينئذ فلا فرق بينها وبين الجسم الاسود الذي لا حاجة له عروضها الى اللون
المحصل المتصف بها بلا واسطة امر آخر لا يرى ان الوجود على تقدير كونه امراً قائماً بذاته كما
مر ومرضنا لهذا الكلام الاعتبار حتى من غير حاجة عروضه الى معروض واما انتزاع الواجب
القائم موجوداً فلا لم يكن هو في حد ذاته موجوداً او لا معدوماً فان اريد بانتزاعه في حد ذاته لم يكن بحيث
يكون ان يلاحظ هو ولا يلاحظ وصف تسلم ولا يفرغ انا هذا قلت لم لا يجوز ان يكون
هناك صرفتان متميزتان في ذواتهما يكون كل منهما واجباً لذاته مستغنياً عن العلة ويكون
مفهوم واجب الوجود زائداً معقولاً عليهما فقط لا عرضياً بان لا يكون عين الماهية حتى يشع

التوجد

مشيع التعدد قلت يكفي في دفع هذا التوهم بذكر المقدمة السابقة في الفصل المتعقد لبيان
عدم زيادة الوجود على ذات الواجب تعالى وتقدس المقدمة اللاحقة لهذه الذكرة اوايل هذا
الفصل المتعقد لبيان التوحيد كيف لا وقد علمت تلك المقدمة بيانا لبطلان التعدد اما وبالاحظة
مر ايضا انتزاع الاركان ذلك اي لو كان مفهوم واجب الوجود معقولا على انه قولا عرضيا لكان عروض
هذا المفهوم اما معللا بذاته المعروضة له على تقدير ان تكون كافية في عروضه لها فيلزم
وجوبها جلية يلزم تقدمها بالوجود على وجود نفسه وهو باطل لاستلزامه تقدم الشيء على نفسه
او معللا بغيره ان لم يكن كما مر فيه وهو المطلوب لانتزاع استلزامه التقدم بالوجود على وجود نفسه مرة
تقدم المعروض بالوجود على وجود العارض يستلزم ايضا هذا المحذور بالاحتياج المنتزع للوجوب
المعروض فان قلت على تقدير وحدة الواجب احد الامرين لانا نختار العرض المعروض ولا نسلم
واجب الوجود ولكن انتزاع الوجوب تلك انتزاع تحقق وتقرر فيها سواء كان كل من عروضه الوجود و
الوجوب سوا كما معللة او احدهما فقط كما لا يخفى ان يكون معللا بذاته لاستلزامه تقدم
الشيء على نفسه فلا بد ان يكون معللا بغيره فيكون ممكنا فاذن كما يجوز ان يكون واجب الوجود
نفس الوجود المشاكل القائم بذاته وكما يستغنى عن عروض الوجود المستلزم لان يكون واجبا
بغيره لكونه موجودا بذاته التي هي عين الوجود المشاكل الواجب بذاته فاذا قلت واجب الوجود
موجود فليس معناه ما يوهمه الوقوف حتى يلزم امكانه بل المراد به ما ذكرنا من انتزاع الوجود

المشاكل القائم بذاته لانه امر عين الوجود وكذا اذا قلت انتزاع واجب الوجود فليراد انتزاع نفس
الوجود المشاكل لا انتزاع عروض ذلك ولهذا اي ولاجل ان المراد ما ذكرناه صرح العلم الشيخ وكذا
الشيخ ابو علي بان ما يوهمه عرفا للفظة من الحكاية الوجود عليه من المغايرة مجاز في حقه تعالى او
مغايرة هنا كون الوجود عين حقيقته تعالى اذا تمهد ذلك من ان كلا ما يعرضه الوجود او
الوجوب في نفسه لا يجوز ان يكون عينا ان كلا منهما وجود قائم بذاته واجب الوجود
لذاته اذ لا تعدد حينئذ بين الحقائق بكون وجوب الوجود عارضا لها مرة كونه مشتركا بينها اذ لا
يتصور اشتراكها الا بالعارض مرة كون كل منها نفس الوجود البسيط القائم بذاته لا
مركبا منه ومن غيره حتى يتصور اشتراكها في الذات واذا كان عارضا لها فيلزم المفاسد المذكورة
سابقا وللاحاطة الى ذكرها ثانيا فيقول لاحاطتك في اثبات التوحيد الوجه الذي تحققت
فان النظر في نفس الوجود المعلوم لنا وجدانا ما غنا ما عرفت ذلك فانا نظرنا في نفس الوجود المعلوم
لنا وجدانا مجردا بديهيا بحيث يتاتى معه النظر البديهي او لا يتوقف النظر فيه الى العلم بحقيقته فاذا
البحث والنظر فيه الحاكم امرا واحدا مرة مشتركا بين الوجودات كلها قائما بذاته مستغنيا عن
كل ما سواه لما مر وهو الواجب اذ لا معنى للواجب الا القائم بذاته المستغني في تحققه عما عداه
فاذا كان الوجود واحدا كان الواجب واحدا ايضا وبحصل اي بحصل البحث انا نظرنا في الوجود
المشترك بين الموجودات يعني انا شاهدنا الوجودات وادركنا ما هنا الوجود المشترك بينها ادركنا

قال ان اثر الفاعل نفس الماهية نظرا الى ان الوجود امر اعتباري انتزاعي لا يصلح ان يكون بالاستقلال واما بتوسط
العقل الموجد فيرد عليه ان الانتساب بالوجود نظرا الى انها حاصل بعد الاثر يمتنع ان يكون العلة لجهة
يوصف بالوجود وان لم يوصف لا يكون معلولا بالاستقلال هذا نظري ورأيي في حقيقة ما ذهبت اليه
الحكماء وفي بعض النسخ هذا في نظري حقيقة حالية وقد كررنا في شرحه ما يوضح محال النظر فانظر ما
ترى وحيي تحب العلم مزيد علي ذلك انا ماله وتحقيقا لحقيقة العلم وبكون المسئلة على التوحيد
ايضا بانه لو تعدد الواجب لكان الاهلا مفهوم واجب الوجود مشتركا بينهما اي بين المتعدد الذاتي
اقل مراتبه اثنان فاتصاف كل منهما بهذا المفهوم المشترك لا بد له من علة اما كونه خارجا عارضا
يكون محتاجا في عروضه الى علة فاما ان يكون علة حقيقة كل منهما بناء على ان عروض الوجوب
يستلزم عروض الموجودية فيلزم كون الماهية المجردة عن الوجود شيئا لوجوب الوجود والشيء ما لم
يوجد لا يكون شيئا وجوديا بديهة فيكون علة منهما امرا خارجيا او يكون في احدهما لنفس الحقيقة
وفي الآخر امرا خارجا عن الذات لا يكون على التقدير الاول الا يكون احدهما على الدقة واجبا
لاحتياجهما على الاول الى احتياج احدهما على التقدير الى العدم وكل احدهما كما هو فيجب آخر
لوجوب الواجب كان الاثنان صنع الصنع الواجب اعني بالوجوب عروض الاثنينية
بدون العارض الذي هو وصف الاثنينية موجود اما مع زوال اثنية احدهما او احدهما العارض
هذا وجودها بأسرها كما كان موجودا اما مع بقاء احدهما على الوجود في ذلك والاول يقتضي
هذا



بوجوده الكل واحد من الاحاد والمتقدمة وجوده الممتنع بكل شيء الاشياء تتمة
هذا المعروض شرع الوجود سببا في الوجود الذي هو معلول كل ما سواه وسبب كل ما سواه وكذا الشيء
الممكن الان وجود الممكن ليس لانه ترجح لا بد له من علة فاعلية توجبه ولا بد ان تكون تامة في
الايجاب بحيث تكون جامعة لجميع ما يتوقف عليه الايجاد ولم يكن موجودة لانه لو كان موجودة لكانت العلة التامة
لذلك المعروض الموجود اما نفس ذلك المعروض فيلزم كون الشيء فاعلا وموجدا لنفسه ويلزم
ان يكون متقدما بالوجود عليه لان وجوده فيلزم تقدم الشيء على نفسه وانه باطل بالاتفاق
واما واحد منهما اي من الواجبين المفروضين وهو احدهما اجزاء ذلك المعروض وهو ايضا باطل
لاستقاد ذلك المجموع المعروض للاثنينية في وجوده الى الواحد الآخر ضرورة استقاد بالاستقاد احدهما
فلا يكون هو فاعلا تاما له وليس الكلام المذكور في العلة التامة للمجموع الجميع ما يتوقف عليه وجود
المعلول من الفاعل وغيره حتى يقال ان العلة قد تبنى بناء على المشهور من العلة التامة للشيء
لا يجب تقدمها على ذلك الشيء المعلول كما مر فلا ما نع من ان تكون هيئة بناء على ارتفاع المانع فرض ذلك
هو وجوب التقدم بالعلة الفاعلية واذ لا فلا احتياج المجموع الى الواحد المعلول الاول علة تامة
لذلك المجموع وفي بعض النسخ علة التامة بدون ذلك المجموع ولا تقدم الشيء على نفسه وانما التقدم
لاجزائه لا يقال ليس كل المجموع وراء هذا الواحد وذلك الواحد بل المجموع هو هذا الواحد و ذلك
الواحد وهما اثنان واجب والواجب لا يعلل من غير ان يتحقق شيء آخر وراءهما هو المجموع حتى يكون
محتاجا فيما الى علة لانا نقول سيجيء ان المجموع المحتاج مع معروض المجموعية بدون العارض الذي هو الاجتماع

بد فيجب ان ذلك المعروض بنفس المتعدد واشتاء المتعدد اما ان يكون باستقاء احدها او اكثر من اما
والاحاد باسرها او الاحاد باسرها هنا موجودة فيكون ذلك المجموع موجودا وانت تمكن ضرورة احتياجه
في وجوده الى كل واحد من آحاده فلا بد له من علة فاعلية ولا فاعل له فيكون وجوده عاما معدا
الواجب وهو المطلوب اي لا احتمال ان المجموع عين واحد واحد فقط في موضعه الذي هيئ
له لما كان الواحد مصدر الكثير انه يمكن ان يصدر عن الواحد شيء هو المعلول الاول وغير المعلول
الاول شيء آخر هو المعلول الثاني فهو مجموعهما اي الواحد والمعلول الاول شيئان حتى يكون
الثانية شيئا احدهما المعلول الثاني والاخر المعلول الثالث الصادر عن مجموع الواجب المعلول الاول
في درجته ولحاق لعدم المتقدم والمتأخر بينهما في تلك الرتبة وهكذا بالغا ما بلغ كما قرروه
فجواز صدور الكثير عن الواحد الحقيقي الذي هو الواجب بالوسائط المتعددة كلام بديع
الاحتياج الى الاستقاء باحاد اعتبارات يشتمل عليها المعلول الاول تر الوجود والوجوب بالغير
والامكان المصدر عنه بكل منها شيء والمجاز صدور الكثير عن الواحد من جميع الجهات على ما هو المشهد
متعلق بالاستقاء ملوم لم يكن شيء كل واحد شيء هو المجموع المعروض للمجموعية بديهي الى
لم يجز ان يصدر عن مجموع الواجب ومعلوله الاول شيء ثالث لاستقاء امر صادر الكثير عن
الواحد الحقيقي بديهي الامتياز فهذا مما لم دليل على ان هذا المرأس شيء كل واحد من
آحاده على ان الحكم بوجوب المجموع بالمعنى المذكور اي المعروض للمجموعية بديهي العارض بديهي

الاحتياج

لا يحتاج الى دليل فاذ كان منهما عليه بديهي بغائر هذا الدليل الاجنبي على الوجه لسنده سقيم الى
الغاية وفي بعض النسخ الى الغلط الغاية انتهى ما اردناه من ذلك وتلخص ان هذه السند غلط
مبني على الظن الفاسد انه هذا الدليل مبني على مقدمة معلومة الصدق الاولى ان المجموع بالمعنى المذكور
اي مجموع المعروض الاحتياج بديهي الوجود كما مر آنفا وفي بعض صدور الكثير عن الواحد وزان شيء
المتعدد باستقاء احد آحاده والاحاد هنا مفروضة الوجود بالغير الثانية ان ذلك المجموع بالمعنى المذكور
وذلك ظاهر الاستقاء في وجوده الى كل واحد آحاده مفروض استقاء باشتقاء والعرض ان كل
ممكن محتاج في وجوده الى علة فاعلية مستقلة بايجاده وهي اما بعض آحاده او الجميع والاول باطل
ضعف كما مر وعين مسمى بغير الواجب اذ لا شيء من المجموع ولا من كل واحد آحاده بمؤثر مستقل بغير اما
الاول فلان المؤثر في وجود الشيء مغاير له بديهة واما الثاني فلان احتياجه الى مجموع لا يلائم الاحاد
من ذلك بصلح للعلية فلا يكون له علة فاعلية مستقلة اصلا وذلك باطل بديهة اذ ليس هناك شيء
آخر لعلة المجموع وكل واحد آحاده على ما هو المفروض يصلح لكونه علة فاعلية مستقلة في الجملة فلزم
على تقدير ان الواجب وجوده ممكن بديهي وجود موجود له وانت بطلانه لا يخفى هذا واعلم ان
لم يجز ان يكون العلة الفاعلية المجموع هي المجموع نفسه والتفت انه مما يتبادر كل واحد منها فانهم وصفوا ان
كلا من العلة الفاعلية الثامنة المتصفة بالتأثير بالاستقلال يتبادر كل واحد منها فانهم وصفوا ان
منع المقدمة الثامنة الموجود المجموع قائلا بانه ليس هناك الا وجود الاحاد اعني فيها واحدا واحدا لا المجموع

الاحاد والآحاد يلزمان بوجود المجموع الا ذلك فلا معنى للمنع وقد عرفت انفا ان مجموع الاحاد
غير واحد واحد بالبديهة ومنهم من يسمّي تلك المقدمة لكنه يقول على سؤال ما سبق اول الكتاب
ان المقدر يوخذ تارة مجملا وهو هذا الاعتبار غير الاحاد واخرى مفصلا وهذا الاعتبار لا يغايرها
واذا عرفت ذلك فنقول هو بالاعتبار الثاني لا يغاير الاحاد علة لوجود ماخوذا بالاعتبار
الاول لانه لهذا الاعتبار امر وراء الاحاد اعني لها هذا الواجب وذلك الواجب موجود ممكن لا بد
من علة وهي الماخوذ بالاعتبار الثاني وان اطلق الكلام اليه حال كونه ماخوذا بالاعتبار الثاني فانه
لا يغاير به الاحاد فهو انما ان كل واحد منها واجب لذاته مستغن عن العلة فليس هناك اي الخارج
الماخوذ بهذا الاعتبار ممكن حتى يحتاج الى علة اذ الموثر في وجود المجموع الماخوذ بالاعتبار الاول هو
الواجب ذلك الواجب لان كلا منها وحده او في ضم كل منها الكثرة واجبا لذاته مستغن عن العلة
فلا يكون ما ذكر دليلا على التوحيد وقد مرّ قولي الكتاب ان الاجمال والتفصيل انما يوجدان
التغاير في اللاحظة لا يوجدان التغاير في اللحوظ الذي لا اضافة فالوجود في الخارج في صورة الاجمال
والتفصيل امر واحد فلا يجوز ان يكون احدهما اي واحد من المجمل والمفصل علة للآخر لكون ذاته اي احد الحيثين الوجود
الخارجي ولا بد في المغايرة بين العلة القابلية المستقلة في العلول لان التصور بين الاثنين الكلام في
الامور المتحيزة لا في الصورة التي هي مرآة الملاحظة ولان الاخرى بدل الآخر ويجوز ان يكون المراد
بالاجمال والتفصيل الامر المجمل والمفصل بكون اضافة الصورة اليهما بادنى عناية فلا اشكال ولو جاز ذلك

اي كون

اي كون الماخوذ باعتبار التفصيل علة فاعلية لنفسه ماخوذا باعتبار الاجمال لجاز ان يكون
علة مجموع الكلمات المتسلسلة الماخوذة من حيث الاجمال ذلك المجموع حال كونه ماخوذا من حيث
التفصيل فلا يثبت احتياج الكلمات المتسلسلة الفرضي كون احدها معللا بالآخر منها وهكذا
الى علة مستقلة اخرى غير نفسها فلا يثبت بذلك وجود الواجب لذاته وقد اطبق العقلا على خلافه
حيث قالوا التسلسل الممكنات الا في غاية فالمجموع موجود ممكن لا بد له من علة فاعلية مستقلة خارجة
منها وهو الواجب ولو جاز كون المجموع باحد الاعتبارين علة للغير بالاعتبار الآخر لما
اطبقوا على ذلك وانما جاز كون اجزاء الحد حال كونها ماخوذة مفصلة علة لها ومع
التعريف علة لها اي لنفسها حال كونها ماخوذة مجملة لا في صورة الحد المحدد لان
المجمل والمفصل هنا وان اتحدا في الوجود الخارجي كانا مختلفا في الوجود الذهني والعلية
المغايرة هنا انما هي بحسبه فانهما مختلفان بحسب الوجود الاخير الذهني بحسبه العلية تجوز
كون احدهما علة للآخر بحسب ذلك الوجود الذهني كما مرّ في الاضلاع فيهما بحسبه بخلاف
ما نحن فيه فانه لا اختلاف بينهما بحسب الوجود الذهني كما مرّ فلا يتصور العلية بحسبه فيه حتى يكون احدهما
علة والآخر معلولا لكونهما اي المجمل والمفصل في صورة الحد المحدد وان كانا مختلفين في ذلك الوجود
فيجوز بينهما العلية بحسبه لكنهما ليسا كذلك في الوجود الخارجي لانهما متحدان فيه اتحادا لا ينافيه
فلا يتصور كون احدهما علة للآخر بحسب هذا الوجود الذهني الخارجي فيه ايضا فلا يرد نقضا لما نحن بصدده

بل تقول الموجود في هذه الصورة المفروضة من بعده الواجب اثنان مثلا وفي بعض النسخ
مثل آب مثلا فان اريد من كونها علة مستقلة للمجموع كون كل منهما كذلك اعني علة مستقلة فهو
بين البطلان ضرورة احتياجه الى الاخر ايضا وان اريد بركون المجموع لاكثر منهما في بعض النسخ
كون الكل المجموعي كذلك كما انه علة فاعلية لوجود نفسه سواء اريد بالكل المجموعي هما معا
مجملا او هما مفصلا اذ لا يخلو عن احد الامرين والمفصلية ذات الشيء الملحوظ فعلية الشيء لنفسه
لازمة دائما وامتيازه بالعشرة مثلا فانما هو الاحاد البالغة هذا المبلغ وليس هناك الا
امران كل احدهما كل واحد واحد من الاحاد البالغة هذا المبلغ فثانيهما ما صدق عليه العشرة اعني
الكل المجموعي المركب من الاحاد البالغة هذا المبلغ بدون وصف الاجتماع فليس في الواقع هنا
الا كل واحد واحد المجموع المفروض المركب وفي بعض النسخ والكل المجموعي ولا يصلح شيء منهما للعلة
الفاعلية المستقلة بالتأثير للمجموع اما الاول اي كل واحد فلما مر من احتياج المعلول الذي هو المجموع
الى جميع ذلك الواحد فرضا عدم حصوله به فقط والا لم تكن اي الكل المجموعي فاقدة لجميع
اي المعلول الذي هو المجموع وتمام من جميع احتياج هذا المجموع الى الاجزاء الاول مستقل
بناء على ان ارادة وجود المجموع ليس الا وجودات الاحاد التي لا يحتاج شيء منها الى فاعل لكثير واجبا لذاته
ولم يحصل من اجتماع شيء وراء الاحاد المذكورة ولكنه قد مر ان احتياج ثالث جائز كيف وقد
يحصل المجموع حكم لم يكن كل واحد من الاحاد ولا ان ذلك يكون تخصيصا للحكمة الدالة بالبرهان

على ان

كل ممكن يحتاج في وجوده الى فاعل مستقل وتؤثر بما مستغن بتخصيصا اذ ذلك للكل مركبا
من واجبين مثلا وهو تخصيص بالمقدمة الكلية القهرية التي يحكم بها بديهة العقل من غير حاجة
الى نظر وتأمل وليس لهذا التخصيص سند معتد بعقل العقل فاذا اذا عرضنا هذه المقدمة على العقل
السليم حكم بها حكما كليا من غير استثناء فلا يبقى للتخصيص فيها كيف ويوضح ذلك التخصيص لا يصح
بأب التخصيص وهو في كل مقدمة كلية عليه اي على العقل منغلق بالقهر وتولد بالضرورة القهرية
منغلق بالتخصيص فلا يتم شيء من البراهين في شيء من المواد فلا يثبت حكم من الاحكام العقلية
اليقينية وانت سفيطة فان الشيخ الرئيس في التعليقات كل اثنين فالواحد منهما مستغن عليه اذ
الغير بما انه غير لا يكون علة لان تلك الغيرية التي كونت علة انما تتصور وجودها احدهما دون
الآخر لا اثنين اي لا يكون الواحد علة الاخر حتى يوجد الاثنان ولا يعقل الاثنين الا فاقرا
موجودة اي لا يوجد الاثنان الا وجود الواحد فالواحد مقدم على الاثنين بالطبع وهو نقدم
المحتاج اليه من حيث علية وتأثير وهذه العلامة القاطعة بان كل اثنين فالواحد منهما مستقل
عليه طبعا مقدم عليه علية او صيغة اي انعم النظر فيها ان واجب الوجود لذاته يوجد شيئا قبله
اثنين بالطبع رضت والا كان هذا جاريا في وجوده الى ذلك المتقدم عليه فلا يكون واجبا هذا خلف
فيلزم ان يكون بين الواجبين اثنان واجبان لذاتهما متقدم احدهما على الآخر بالطبع وهو محال
لان كل واحد من الواجبين لذاته لا يحتاج في وجوده الى غيره اصلا وكل ممكن محتاج الى موثر مستقل وليس هنا شيء سوى المجموع والكل واجب

ولا يصلح شيء منهما لذلك فظاهر انه لا يتصور موجود متصف بوجوب الوجود ولا يلزم
تقدم احدهما عليها ما لم يكن المجموع واجبا بل يكفي ملاحظة تقدم احد العباد المذكورة في البين
عبارة في التعليقات وهو محمل ما ذكرناه سابقا منه قدس سره حتى يلزم الاشتراك وانه تحمل ما ذكره المصنف
واذا ثبت امتناع الاعتراض الواجب بالبراهين المذكورة امكن بعد ثبوت الاستغناء المذكور ان يستدل
التوحيد من مقولة لم تشم لكن نفحة اللهم الا الله الا بيد وذلك بان نحمل الفاء المذكورة الا بيد على الا
اي عدم الكون لا الفرج عن النظام بانا نظر انا الكون والتدبر لكونهما ممكنين الا نرى ان
لكونها بالا نرى لكونها ولا يلزم وجود المعلول بتلك العلة لان المفروض كونها بالا نرى واحدة الا نرى
محاب البراهين المذكورة فانا لم نجعل الا بيد برهانا على التوحيد لانه لا يلزم من وجود الا نرى عدم كونها
مالم يلاحظ معه ما ذكر وعلى ما هو المسطور في كتب العقايد لكن الحق خلافه لانه لا يصح برهانا عليه ايضا كما
مر وره بعض المحققين في حواشي شرح العقايد النسفية الفصل الرابع في بيان ان واجب
الوجود لا يقبل القسمة الى الاجزاء والا لم يصدق عليه انه واجب الوجود بعد هذا المعنى اي عدم
قبول القسمة الى الاجزاء الاحادية لا بعين تعذر عدم قبول القسمة بالجمل على ما يدل عليه بالوجدان تعلة
اصطلاح وحدة المصنف رحمه الله وقال الشيخ ابو علي في بعض رسائله ان عدم القبول عدم قبول القسمة
مطلقا سواء كانت الى الاجزاء مقدارية او غيرها كما في الاعداد بالنسبة الى الاول اذ لا اجزاء للواحد حقيقة
بالمعنى السابق فيما ذكرناه سابقا فانا لا نعني عدم قبول القسمة الى الجزئيات فقط كالاعداد

فتأمل

وقال العلم الشيخ لو قبل الوجود القسمة الى الاجزاء فكل جزء من اجزائه لا يخلو اما ان يكون واجب
الوجود ايضا فيتكثر الواجب وبها التوحيد ينفيه فيكون باطلا واما ان يكون غير واجب الوجود
وهو اي الجزء اقدم بالذات من المجموع فيكون المجموع على الكل فيكون المجموع اعدم الوجود من الجزء
فيكون هو ايضا لا يكون واجب الوجود منه اقول هذا الذي ذكره العلم الشيخ كلام مظلم لا يفيك به الى
المطلوب لانا ما ذكرنا ان يبطل الاجزاء الخارجية الفعلية ولا يبطل الاجزاء مطلقا او الاجزاء
التحليلية لشيء وهي ما لا يكون موجودة بالفعل وانما يتميزها العقل بحيث لو لم يكن ذلك
الشيء ليس لها تقدم على ذلك الشيء لان ذلك الشيء الكل له اجزاء تحليلية بسيطة بالنسبة الى تلك
الاجزاء ليست كذلك له بالفعل فلا يسبق اي لا يسبق وجوده وجود تلك الاجزاء التحليلية اذ
لا وجود لها بالفعل فضلا من يسبق وجودها وجود ذلك الاجزاء التحليلية اجزاء وبحيث انه لو
العقل من ذلك الشيء بحيث لو لم يلزم محال مما عليه بحسب الوجود الخارجي حتى يلزم خلاف
المفروض والقول بأن ذلك الجزء التحليلي متقدم على البسيط بحسب الحس وذلك كما انا نحن
نصيبه ولا يلزم تقدمه عليه انما هو بحسب ادراك العقل اذ لا حظ الكل والجزء المحلول فالكل
البسيط في الخارج بالحس وذلك الجزء الذي اشرنا منه الى الوجود مستغن فيما يحكم بالقهرية
بتقدم ذات الجزء عليه اي على الكل بحسب الوجود وذلك لانا نحن الجزء فرضنا ووصف الجزئية
عنه اي عن الكل قائد ووصف الجزئية انما هو بعد التعقل وهو انما يكون بعد وجود الكل فذات

فتأمل

الجزء متقدم على الكل ووصف الجزئية مما تعرضه ولا احتمال في تقدم ذات الشيء على شيء وتأخر
وصفه عنه والتقدم بحسب الذات على الواجب في كلامه لا ينافي هذا القول بانيا الملهم لانه الاعتبارات
ذات الجزء التحليلي متقدم على الكل لان ذات الجزء التحليلي يعني نفسه امر يتعرضه العقل بحيثية الابهام
من المعقول الثاني الوجود الخارجي الكل لا يكون فيه تكثر بالفعل فان ادعيت ذلك وقوله ذات الجزء
متقدم على الكل هذا المعنى التقدم فهو ليس متقدما على المتصل في الوجود لما تقرر انه لا وجود له في الخارج بل هو
امر ذهني اعتبره العقل عند ذلك المتصل فضلا عن تقدمه عليه في الوجود وان اردت بالذات في ذلك المتصل
ما تحدد هذا الجزء وما انتزع عنه ذهنا في المنتزع منه هو ذلك المتصل الواحد في الوجود نفسه اذ لا تكثر
فيه بالفعل حتى يكون المنتزع عنه متعددا في نفسه فهذا باين كما مر وجوده الكثرة كما يصح ان يقال تقدم
عليه اذا لا يتقدم الشيء على نفسه بالضرورة وبالجملة ليس في هذا الكلام اي كلام المعلم الشيخ ما ينافي العقل
ويبين امتناع الواجب المتحد مطلقا ويكمل لنا الاستدلال على هذا المطلب الكلي لم يبق بيانه فلا
يحب ظاهرا بانه لما كان الواجب هو الوجود المتأكد القائم بذاته لا ذات تحليلية لجزء الماهية التحليلي
المنتزع منه لها وجود متأكد ايضا او امر آخر وبالبداهة على الاول يلزم كونه واجبا بالذات بناء على ما
تقرر من ان العدم المطلق على تقدير ان يكون له وجود فهو الوجود المتأكد القائم بذاته المستغني عن العلة فيلزم بعد
الواجب وقد ثبت انه ليس كذلك على الثاني يكون ذلك الجزء ممكنا لانه لا معنى لوجود المتأكد الذي
هو في وجوده محتاج اليه فلا يكون واجبا واذا لم يكن واجبا كان ممكنا فاذا هو بالحقيقة وقد فرض
انه واجب هذا خلف

عندهم ان الجزء التحليلي لا يخالف الكل الحقيقة والماهية نصف الايرادي انه قال بعد اختيار
في كتاب التحصيل ان الامثلة في الجزء لا يصح ان يكون بينها وحدة بالاتصال الحقيقي الذي
لا يكون معه لكل منها تحيز خاص به أو عليه فان الموضوع للفصل بالحقيقة او لما لا يكون اتصالا
حقيقيا وهو جسم بسيط متفق بالطبع وصار الجسم كذلك فان الماء والهواء جسما مختلفان بالحقيقة
والآثار فلا يكون بينهما وحدة بالاتصال الحقيقي انتهى كلامه وايضا المحاكمة وتأمل مذهب
دیمقراطيس من ان الجسم البسيط في الحس مركب من اجسام صغار جوهرية قابلة للانفصال
الفعلية بل الفرضية بان الاجزاء الفرضية لكل واحد من تلك الاجسام الصغار الصلبة التي
تركب منها الجسم تشارك الكل المفروض فيه تلك الاجزاء في الحقيقة والماهية وتشارك
باقي الاجزاء التي هي اجسام صغار صلبة مدبجة على ما على هذه الاجزاء الفرضية لكل من الاجسام
الصغار من الاتفاق على بعض افراد الاجسام الصغار فلا محيد انه ان هذه الاجسام الصغار
بعضها عن بعض كذلك بعض افراد الاجزاء الفرضية لكل منها مباينة الجزء التحليلي الا يخالف الكل
في الحقيقة اذ يمتنع ذلك بعض ما يفرض كل ما يفرض ان يكون جزءا له اي الواجب سواء بالتحليل او
بغير ان يكون جزءا خارجيا له لا محالة واذا كان كذلك يلزم ان يكون الواجب منقسما في الوجود الى الجزء
المفروض وغيره فيلزم انه لا وجود للكل بدون وجود جزء له خارجي فلا يكون الواجب واجبا هذا خلف
بيان الملازمة التي هي انه تما سيقرر انه يكون جزءا للواجب هو يكون جزءا خارجيا له لانه

ذلك الجزء المفروض ان كان على تقدير وجوده وجودا متأكدا قائما بذاته كما هو واجبا لكونه موجودا بذاته
المستغنية عن المحل عند مرفوعا امتناع انفكاك الشيء عن نفسه واذ كان كذلك امتنع كونه موجودا بالفعل لان
الوجوب اما ان يرجع الشيء في وجوده فلا يكون له الوجود جزءا تحليليا وهو خلف اذ الموصوف كونه
مع انه يلزم منه تعدد القوى والجهات يفيد ان تقدم الجزء لو يطلق ويراد به ذلك الجزء الفرضي فهو ممنوع اذ
المتأكد فلا محالة يكون ممكنا كما مر لما مر وكل ما هو محتاج في وجوده الى غيره وكل ما كان كذلك ممكنا فيلزم ذلك
الجزء المفروض له الكل الواجب بالحقيقة لتغاير حقيقة الواجب والممكن فلا يكون جزءا تحليليا لما مر
ولا جزءا تحليليا له يصح ان يكون جزءا خارجيا ايضا اي لا يكون جزءا خارجيا على تقدير كونه موجودا
متأكدا لما مر فيكون مخالفا له يصح ان يلزم منه انضم تركب الواجب عن الممكن وهو باطل
وانما يتجلى لما مر في بعض النسخ المباينة على ما نقل لكن على تقدير الوجود المذكور كما ممكنا يكون الواجب
ممكنا هذا خلف مثل كيف يلزم ذلك مع ان الجزء التحليلي امر ذهني والوجود في الخارج ليس الا للمركب
المنتزع عنه فاذا ذلك انما هو على تقدير وجوده في الخارج كلامنا على انه ينتزع هذا عما عرض فيه
لانه اذا لم يكن امرا موجودا مغايرا لما تحقق في الوجود فلا بأس على عدم تميز فيه فتح عنه فافهم وتأمل

والفرض كان الواجب جزءا فان كما محققا لم يخرج كونه جزءا له الواجب لذات جزء الوجود موجودا
قطعا وان كما موجودا لزم اما عدة الواجب او كونه محتاجا في وجوده الى الممكن لان الجزء

اقدم الى الوجود من الكل ولا يبعد حمل كلام المعلم الشيخ على ذلك وذلك ظاهر انتهى
لا يخفى ان ينقسم الى الاجزاء المقدارية سواء كانت تحليلية اولا واما الاجزاء العقلية
التي تحلل العقل الماهية العقلية اليها وفي بعض النسخ هذا في الجزء المقداري واما الجزء
العقلي كالجنس والفصل فيظهر ايضا امتناع انضمامه تنتهي اليها وفي بعض النسخ البدلية
كالجنس فيظهر امتناعه اي الجنس بان الجنس امر مبهم في حد نفسه وانما يتحصل بالفصل والجنس
لا يكون موجودا بالذات لاحتياجه في تحصله الى الفصل الحصل وقد تقرر بما سبق في الفلسفة ان
الواجب بين الوجود المتأكد القائم بذاته المتحصل بنفسه فيكون ما فرض جنسا له خارجا عن حقيقته
نصف واذا لم يكن له جنس لم يكن له فصل بناء على ما تقرر من التلازم كما في الجنس وايضا يظهر
ذلك لوجه آخر مبني على بطلان التركيب في مفصل الكون دائرا بين النفي والاثبات فنقول
الاول وهو انه على انضمامه تنتهي الى الاجزاء العقلية سواء على مذهب اهل التحليل او الانتزاع لا يخلو
من ان يكون احد الجزئين مثلا فقط من الوجود المتأكد القائم بذاته الذي هو البرهان على انه
الواجب او يكون كلاهما او كل منهما اذ لا تركب في الوجود المتأكد عند الكل فلا يكون شيء منهما عند
والكل باطل اما الاول فلزم ان يكون الواجب ذلك الجزء الذي هو عين الوجود المتأكد
ويكون الجزء الآخر خارجا عنه اي عن الواجب هذا خلف اذ نفس الوجود المتأكد وعلى الثاني
يلزم تعلق الواجب والبرهان القائم بنفيه وعلى الثالث كذلك لا يكون شيء من الجزئين الموجودين

بين الوجود ولا يكون المركب منها واجبا لانه قد تقرر ان الواجب بين الوجود المشارك والمركب
منها ليس وجوده لماهيته اى المركب منها في قوامه الى الامور التي ليست بين الوجود في الخارج
في وجوده الى ما ليس عين الوجود المحقق بالاثر لا يكون بين الوجود المحقق بالاثر بديهة بل يلزم تركب
الفوة من الممكن كما مر والوجود المشارك يكون ممكنا في الخارج الى الممكن في وجوده او الى ان يكون ممكنا
فيكون الواجب ممكنا هذا خلف المفروض انه واجب وايضا وجه آخر لا شياع هشة تعالى
الامر العقلية لو تركب حقيقة الا من جزئين مثلا عقليين لجاز للعقل تحليلها الى الذي هو مهية
التي يحللها العقل اليه جزئين مثلا وجود زايد عليها مثلا يكون مهية مركبة من الالف والباء
فليفرض ان يكون جنسه الالف وفصله الباء بناء على اشتراك تركب الماهية فمن البين مشاركة
او امور مشاركة لا هذا الوجود كما بانى يكون اجزائه في ذهن اشتراك تركبه تعالى من اجزاء الحقيقة
منهم سواء كانت مشاركة اكما ذكرنا ليس بشيء مما ذكر ليس بشيء وبطلان المشاركة بالهوية
الاشياع الذكور فيكون الواجب الفا موجودا باء موجودا لما مر من ان الوجود القائم بذاته
فلا حقيقة له تركب حقيقة الواجب من جزئين كذا الواجب مركبا من موجودين وان كان وجود
احدهما اتم واشد مما مر من ان الخس لا يحصل الا بالفصل وقد تبين له قال في الفصل الذي هو كل
ما هو كذا اى يكون وجوده زايدا عليه فهو كذا ويظهر ان هذا الوجه لا يختص باشياع تركبه
تعالى من الجنس والفصل بل هذا الوجه جار بخلاف الوجه الاول كما مر بل الآن على اشياع تركبه

اى

اى مهيته تعالى من الاجزاء المشاركة ايضا اى كما يدلان على اشياع تركب مهية من الجنس والفصل
والحاصل ان الواجب ليس فيه حيثية الفوة بحسب الاثر ولا انكا جايز العدم بالنظر الى ذاته فلا يكون
واجبا لما عرف بل الموجود المحض برئ من شوايب الفوة فلا يكون له مهية وراء الوجود ولا كان له
شايبة الفوة فاشياع تركبه ولذلك حكم الحكماء بانه لا مهية له تعالى سوى الوجود اما كان القايم بذاته تعالى
كل ما له مهية مغايرة له اى الوجود القايم بذاته فانه من حيث الماهية وزايدة اى مع قطع النظر الى
ما سوى مهيته ليس موجودا لما هو مغاير الوجود وما يقابل الوجود في حد ذاته لا يوجد بالعدم بالنظر
اليها والا لما عرض الوجود فلم يكن وجوده الا بالفعل واما يوجد ويكون بالفعل بسبب الفاعل فان كل
معروض شيء محتاج في حصوله الى عارض الى فاعل فاعلا ما اذ لو لم يحتج ذاته بالوجود الى عارض او غير
فالمحتاج في وجوده الى غير ممكن وقد سبق تفصيل هذا من قبل وليس لما كثير حاجة الى عارض وبناء الى
هذا من ان مهية له تقتضي الوجود وكل ما مهية مغايرة الوجود فانه من حيث مهيته ليس موجودا
واما يوجد بالفاعل فمن ان الفاعل بالحقيقة الذي منه الوجود وليس باسطة الكان الحق تعالى باسرها في وجودها
الى الفاعل هو الواجب الذي هو فعل بعض لا تتبين الوجود القايم بذاته ولا مهية له سواه وكل ما ليس له
ذاته ليس الا بالقوة واما يكون بالفعل بواسطة الفاعل المفيض كما ان الكل احتاجا اليه وان تماما وراء من الوجود
بتعلق الشيء ولا حاجة الى الصدر المتألهين قدس سره في ان الحقيقة لا تكون الا بالفعل اشارة الى ما يرجع اليه تعالى
وذلك يظهر بعد تمهيد مقدمة وهي ان مدار العلة بالحقيقة وايدا كما في المجعول هو الحيثية ما يكون مصدرا

لما هو بالفعل بمعنى ان يكون المصدر الحقيقي له هو الوجود الشارك القايم بذاته الذي هو بالفعل
المحض البرئ عن الماهية التي هي بالقوة الذي هو عين حقيقة الواجب تعالى لما سبق بلا مؤونة
الوجود الا هو تعالى عن ان يشاركه غيره في ذلك واما ما يقال من ان الصادر الاول
في المتكلمين ومن نظائر ما يوهم القول بالتأثير فيقول تعالى هي مساعدهم تعالى فانا نقول بالحقيقة
معتقدين لذلك الا ما علم حقيقتي له لما سبق من التمهيد والتحقيق على ما هو مصرح به لكن القوم المعتزلة
وهذا الحكم بانه لا مؤثر في الوجود الا هو الفوق عليه الصوفية الغراء والحكماء العظماء والمكاشفون
العلماء العلماء الا ان مدرك الحكم كل فرقة من هؤلاء امر غير ما هو مدرك الآخرين وكلا ما ذكرت من ان
مؤثرية الفاعل بانبساط الوجود عليه وعدم تحققه الا به مما وقع فيه اكثر الفرق الضالة عافانا الله من
شرورهم ولهم وعقايدهم الشنيعة الفرق الخاص في ان صفات الله تعالى عين ذاته لا كلاما
في ان تعالى عالم وقادر ويريد الخ بمعنى ان ذلك تعالى وعليه العقل وشهادة النقل عن الانبياء المؤيدين بالمعجزات
الدالة على صدقهم عليهم السلام واما الكلام في ان صفاته تعالى المشتقة امور حقيقية قايمة بذاته تعالى
ام لا بل هو تعالى بذاته كافية في اتصافه تعالى بالصفات من غير زيادة امر حقيقي قايم به تعالى فالحق عند
جمع منهم المحقق رحمه الله هو هذا وذلك لانه تعالى بذاته تعالى صفة حقيقية كما لواحد منا يقوم به
صفة العلم تلك هو عبارة عن الصفة المعبر عنها ملكا وكذا صفة القدرة التي هي عبارة عن صحة الفعل
والترك بعبارة اخرى فاعلا وهكذا صفة الارادة المعبر عنها بالمخصص لاحد المقدورين على الآخر بعبارة اخرى مرجحا

لما كان الفعل شيئا في ذلك لم يكن كذلك لا يكون علة واذا لم يكن علة لم يكن فاعلا فلا دخل في ذلك
في ان يكون مصدرا لفعليته شيئا لما هو بالقوة من حيث هو بالقوة فلا يكون هو فاعلا فانما هو بالقوة من
حيث هو بالقوة فهو معلوم وقطرة العقل السليم تشهد بان المعدوم لا يصير مصدرا للوجود اذ لا يعقل
الصادر من الشيء الا ثم لم يكن ان يكون ما بالقوة شيئا ما معدوما بالفعل لما تأثير الفاعل
بناء على ان الفعل لا يمنع ان يكون بين ماهيتي المعلول وهذا الاثر مناسبة بحيث يكون فعلية احدهما
بفعلية الاخرى فلو كان ما لم يحقق الزلية الا بفعلية الزلية لما كانت الزلية انما اعتبارية والكل مستند اليه
وبعد تمهيد هذه المقدمة نقول الماهيات التي هي عين الوجود وجدناها من غير تاثير الفاعل فيها
بالفوة وكل ما هو كذلك فهي بنفسها لا يصلح ان يكون مصدرا لما هو بالفعل فالماهيات كلها ما عدا
غير الوجود لا يصلح ان يكون مصدرا لشيء اصلا فالوجود الذي هو عين الفاعل فيها
الصادر الوجود فلا يكون شيئا منها حقيقة واما هو هو فهي في ذاتها امور اعتبارية لا تحقق لها
في الخارج الا بالوجود الذي هو عين الفاعل فاعلا ما اذ لو لم يكن فاعلا لم يكن هو ولا وجود لها
اصلا فلا يكون مصدرا لشيء اصلا فالفاعل لا يكون فاعلا ما اذ لو لم يكن فاعلا لم يكن هو ولا وجود لها
اصلا فلا يكون مصدرا لشيء اصلا فالفاعل لا يكون فاعلا ما اذ لو لم يكن فاعلا لم يكن هو ولا وجود لها
اصلا فلا يكون مصدرا لشيء اصلا فالفاعل لا يكون فاعلا ما اذ لو لم يكن فاعلا لم يكن هو ولا وجود لها

الى غير ذلك حتى لو لم يكن قيام تلك المبادئ به لم يكن منصفا بها كما يجب لو اوجب تعالى فاعلا لتلك
الصفات القائمة به لما تبين انه لا موثر في الوجود الا هو فانه يلزم انها ايضا لا تحتاج الى قيام الصفة
الموجودة بالشيء الا كونه محلا لها بل يلزم ان الواحد البسيط الحقيقي الذي ليس فيه كثرة اصلا
لا يمكن ان يكون فاعلا وقابلا لشيء واحد على انه عند القائلين بان تعالى فاعل بالاختيار يلزم وجود
تلك الصفات قبل وجود الفعل وبقيام الفعل شيء بل الواجب تعالى لما لم يكن صفة زائدة على ذاته
فانه من حيث انه مجرد عن المادة وعن عوارضها الغاشية عن الادراك مجردة اي عما سوى التجرد فهو عالم
بذاته العالم الصور المجردة التي تكشف لها الاشياء وهي تعالى هويته مجردة عن كل ما يمنع الادراك لكان نفسه
عالما ولما كان تعالى ابدا لا يعزب عن ذاته شيء لانه عالم كل ما يصح ان يعلم لا يعزبه كذلك تعالى
لكون دائما هويته مجردة عما يمنع الادراك عالما بكشف به العلو ولكون تلك الهوية لذاته تعالى نفسه
كان عالما بذاته كذلك هو عالم بذاته لانه مع العالم الامر حصل له الهوية المجردة التي هي هويته المجردة
القائمة بذاته تعالى هوية ذاته كان هو معلولا له تعالى ايضا فهو صادر بنفسه لنفسه فليس هذا ان
كون الشيء الواحد عالما ومعلوما باعتبار واحد تعالى بل يعم جميع الموجودات الا فانها
كلها كذلك حتى ان النفس الناطقة المجردة فانها من حيث تجرد تعالى عن المادية
المانعة عن الادراك عالم الا يعزب عن علمها اصلا بوجود نفسها مجردة ولا عن وجود الله الا
بعد العلم به بنفسه ولا صورة مدركة تمكن بها النفس اسوى النفس كذلك هي بنفسها عالمة

ومن حيث قيامها بنفسها بنفسها عالم لنفسها لا يعزبها ومن حيث ان ذاتها قائمة بها هو بتجرده
يكشف عن ذاتها تام ومن حيث ان هو يتها المجردة هوية ذاتها معلوم بينها فاطر فيها ذاتها كذلك الجوهر
ان الصورة المحسوسة لو جردت عن المادة وقامت بذاتها بان لم يكن قائمة بالمادة كانت هي بنفسها
عاقلة لنفسها ومحسوسة لنفسها وقد سبق تصوير معنى ذلك في بحث الوجود على نحو فراجعه وكذلك
هو تعالى من حيث انه يصح بسبب مجرد تعقلا بالمعقول على الوجه الاصح وكونه بصيرا فاعل يصح منه تعالى
جميعها قدرة وذلك لانه تعالى عالم بذاته والعالم المختار لا يصح صدور الفعل عنه الا بعلم بداعيه
والداعي على الوجه الاصح كما ذلك سبب مجرد صدوره عنه يكون ذا تعالى بتلك الحيثية قدرة والقدرة
ما بسببها يصح صدور الفعل عن الفاعل صدورا كما شاء ان يجب اذا تعلق الفعل والذات الواجبة من حيث انها
هو بتجرده يكشف بها الاشياء وعند ها علم يكون عالما من حيث علمها على الوجه الاصح يكون بسبب
سبب صحة الصدور قدرة وايضا هو تعالى من حيث ان تعالى بتلك الملائم الاصح وكونه
بصيرا بذاته تعالى هويته ذاته كان هو معلولا له تعالى ايضا فهو صادر بنفسه لنفسه وليس هذا ان
كون الشيء الواحد عالما ومعلوما باعتبار واحد تعالى بل يعم جميع الموجودات الا فانها
كلها كذلك حتى ان النفس الناطقة المجردة فانها من حيث تجرد تعالى عن المادية
المانعة عن الادراك عالم الا يعزبها علم اصلا بوجود نفسها مجردة ولا عن وجود الله الا
بعد العلم به بنفسه ولا صورة مدركة تمكن بها النفس اسوى النفس كذلك هي بنفسها عالمة

في الوجود الا هو تحقيق الادراك العقال فيكون الشيء هو المدرك والفعل والادراك هو العلم
والعقل هو الاتحاد وكان الاتحاد في نفسه اضافة مقتضاها القدرة الواجبة تعالى العلم كما
سبق كل الصفة التي هي صفة ذاتية عين العلم تعالى هو ذاته فعلم جميع صفاته الذاتية كلها الا العلم
وما رجع العلم الى الذات فعلم رجع الكل اليه تعالى واعلم ان نذكر بعض المحققين في رسالة معروفة في
ان تعالى بذاته مبدا ومصدر للعقل الاول ومصدرية اي الجهة التي تخصص صدوره عنه بوجه مخصوص
نفس ذاته فيكون علمه بذاته الذي هو مبدا بالمصدرية مستلزما على العلم بالمعقول الاول بجميع وجوه
الكون صادرا منه وكل وجه صدر عنه جاعلا في علم المصدرية من حيث كونه الا باعتبار ولا لم يكن
المصدرية التي هي الذات معلولة بالوجه الاكمل وكذلك المعلول الثاني والثالث وهكذا ويكون
علم الذي هو بين ذاته وبين الاشياء دون ان يتجلى به كلها هو واقع في سلسلة المبادئ تعلما
كان او جزئيا ذهنيا فعلم تعالى بسيط مشتمل على جميع كلها شيء واشتمال العلم البسيط الذي
يخص هذا السؤال غير مسلم على التفصيل الذي يقع بعد فعلم تعالى عين ذاته عين ذاته صدقا ومفاهيمه
مفهوما فيصح ان يقال هو صفة امر قائم بذاته تعالى فاما انه اثر عيني او امر يحمل عليه اي حمل الا
يجب الغاير في المفهوم بكشف به الاشياء عند تعلقه بها او تعلق يجب الا كشف في عالم
الانوار للصور المجردة القائمة بذاتها وجودها في نفسها هو وجودها لنفسها فلا كان
وجود الاعراض في نفسها هو وجودها في محالها فيصح ان يقال ان علم تعالى صور قائمة بذاتها

اي شرعية التفصيل كما قال بعد اطوان وان يتم علم حصولي لان الذوات المجردة والجواهر
المجردة مع ما فيها من انتفاء الاعتبارات حاضرة بنفسها في مرتبة التفصيل وان يتم انه حصولي
لان جميع المعلولات مع اعتباراتها حاضرة بالعلم البسيط الذي تعالى هو مبدء التفصيل هو عليه بذاته
الذي هو علم بالصدرية مستلزما على العلم بالمعلولية والتغاير بين الذات صدقا وبينه مفهوما والتغاير
عينه مفهوما او غيره صدقا او الاحتياج الى علة لانه ليس غيره صدقا وهكذا سائر صفاته تعالى
وبذلك يندفع الاشكال المعروف عن اهل السنة من انه لو كان صفاته تعالى يلزم مدوثها او كان
واجبة يلزم تعدد الواجب فاحفظ ذلك فانه ينفعك في مواضع شتى واما بيان ان البسيط
الحقيقي الذي لا تعدد فيه بحيثية من الحيثيات لا يكون فاعلا قابلا لشيء واحد وان يلزم ذلك
على القائلين بزيادة الصفات بانا على التحقيق المذكور فهو ان المشهور فيه ان نسبة الفاعل الى
الوجوب تتم لو لم يحمل المفعول لم يكن هو مفعولا ولا الفاعل فاعلا ولا ان نسبة الفاعل الى
المفعول بالامكان تتم حصوله بالنسبة اليه حتى انه قالوا انه لو لم يكن المفعول بالفعل وهما
اي النسبتان متباينتان تصورا ثانيا في القدرة والامر فيه لا يخفى فان من تصور واحدا فلا يكون شيء
فاعلا شيئا واحدا فانا لا نسلم بعد ورود عليه ايضا الجواب المذكور ان نسبة الفاعل الى المفعول
ليست بالوجوب مطلقا وانما تكون بالوجوب اذا اجتمع فيه اي الفاعل جميع شرائط التاثير حتى لا
شيء مما يتوقف عليه التاثير الا وهو حاصل اذ ما لم يجب اي يدوم اجتماعها فيه لم يكن تاثيره

القابل الى المقبول بالامكان ثالثا في وكذا نسبة القابل الى المقبول ليست بالامكان مطلقا بل اذا لم
يجمع شرائط القبول واما اذا اجتمعت فنسبة القابل بشرائط القبول تكون نسبته الى المقبول كنسبة
الفاعل الى المفعول بالوجوب ثالثا في بيان ما مطعا ليس بمنع منعه اي لا يراد بالقابلية هنا
كانت تامة لتستلزم حصول المقبول بالفعل محلا القابلية فانها وان كانت تامة بحصول شرائط القبول
كما تستلزم حصول القبول بالفعل واما لحصول ناقص القابلية فان المعتبر فيه اي في القابلية
باعتبارها بالقبول التحقق والحصول لحصول المقبول لا لحصوله بالفعل بل الثابت عندهم
ان لا استعداد اي التهيؤ المعتبر في القابلية لا يجامع الفعل اصلا فضلا عن استلزامه
وارد عليه اي على الاستدلال المشهور انه ان سلم ان للوجوب بعد الامكان الخاص وما لا يسلم ان نسبة القابل الى
المقبول بالامكان الخاص للوجوب المعتبر في الفاعل لم لا يجوز ان يكون نسبة القابل الى المقبول بالامكان
العام المجامع للوجوب فلا يأتي في الوجوب المحقق في الفاعل بالنسبة الى المعلول بالوجوب عنه اي عن هذا الامر
بانا نعلم بالبديهة ان القابل من حيث انه قابل لم يجب بالقبول بالفعل بل يجوز كونه متصفا بالقبول وبضده
متصفا به فالقابلية تقتضي جواز الامرين اي الاتصاف بالفعل والترك من حيث القابلية لا من جهة اخرى على
القابلية فالقابل من حيث انه قابل ليست نسبته الى المقبول بالامكان الخاص الذي هو بجانب الفعل على التساوي
التسليم بجواز اجتماع الضدين بجهتين لم انه قد سبق الاشارة منا الى قوله ره ههنا بالنظام
الاصلح لكن من حيث انه يصح صدور الفعل عنه لا صدوره واتيانه هو من ذلك العلم بالنظام

الاصلح

الاصلح لكنه من حيث انه يصح صدور ذلك الفعل عنه ولا صدوره من حيث انه قدرة فان
علة تقتضي وجب صدور الفعل عنه ولا يجب صدور الفعل عنه لانه قدرة من حيث هو قدرة وارادة فهو حينئذ
آخر واذا كان كذلك فما هو اي العلم من حيث انه قدرة يصح هذه الصفة اي لا يصدر الفعل عنه بحيث
شيء ومن حيث انه ارادة يجب عنه الصدور وعلى تقدير ان يكون العلم ارادة ايضا فلا يجب
بالجزء الى ذلك تقتضي من حيث انه قدرة مع وجوب الصفة اي الفعل عنه اي عن العلم من حيث
انه ارادة السابق لم لا يجوز مثل ذلك في فاعل قادر وهو ان يصح الصفات قادرة بحيث وعدم
الصفات فيها بحيث هو من حيث القابلية لتلك الصفة وان يجب بصفات فيها اي بتلك الصفة بعضها
بحيث اخرى لم من حيث الفاعلية لها فانه اذا جاز الاتصاف بمتنافيين بحيثين بالنظر الى شيء كالعلم
الصفة بعدمها مع اتصافه بوجوب العلم بالنظر الى علم آخر تقتضي من حيثين يتخللان بين الوجودين
شيئا والعلم متصفة بها بحيثين فلان يجوز ذلك في الذات الموصوف بالعلم اكثر جاز فيه ذلك من حيثين او
ثلاثة جواز الله في العلم انما هو لاجل وجود الامرين فيه وهما اعتبارا الذات اي الذات الذي هو
اعتبار الذات مع شيء اليه فان قال ان التحيز والوجوب هما الذات اي العلم الذي هو العلم فيه بالنظام
من حيثيتين فيه فان التحيز اي تحيز العقل وعدمه من حيث انه اي العلم قدرة وان الوجوب من حيثية
اخرى هو من حيث انه ارادة فليس هناك الا شيء واحد مفعول هنا اي فيما نحن فيه اي
ليس الا الذات بالامكان من حيث القابلية والوجوب من حيثية اخرى هي من حيث الفاعلية فانه لا يعلم اما

ان لا يصح ولا تتحقق القدرة فيه فانه لا يلزم الاجتماع الا ان تقوم في الصفات بالنسبة الى الذات ولا يمكن القول
بعدم تحقق الارادة التي هي الوقوع بالفعل بالذات من انه لا مؤثر في الوجود الا هو غاية الامر بالايجاب
المحض دون عدم القول بالقدرة واما ان يقولوا بتحقق القدرة فيه بان يقولوا بتحقق القابلية فيه بقيد
للصفات بناء على القول بزيادة فاعلية الا باعتبار تحقق القدرة فيه ايضا فان قلت انهم اي الحكماء
لا يقولون بالقدرة بمعنى صحة الفعل والترك حتى يلزم عليهم بذكر بل انما يقولون بالقدرة بمعنى
ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل وهذا المعنى وان كان مجامع السابق لكن عدم الشرطية الثانية اي قولنا
لم يشأ مستمر الوقوع عندهم وعدم الاولى واجبة الوقوع فلا يلزم القدرة عندهم وجوب الفعل
فلا يلزم ما ذكر عليهم فلت لما لم يكن وجوب المقدمة الاولى وجوبا ذاتيا ولا امتناع المقدمة الثانية
امتناعا ذاتيا لا يلزم من سبق بيشدان اليد فحينئذ ان كانا مستندين الى الحق تعالى مطلقا بان يكون علمه
مطلقا تجاههم حتى لا يكون لهم حجة يكون صحيحا ما يكون مرجحة ويكون ذلك الوجوب
للمقدمة الاولى والامتناع للثانية بالنظر الى ذلك العلم الحجة التي تسمى العلم باعتبارها ارادة لم
يجب ان القدرة التي لا يجب وجود المعلول معها بالفعل بل يمكنه ايتانه هناك ايتانا محضا فلا يكون الوجوب
قادرا عتادا ذا فعل اصلا وان لم نسم هناك جبرا على تقدير كون العلم مطلقا تجاههم
الاحجة واحدة صحيحة وجب الصدور بها ملائما نظر عندهم من اثبات العدل وان كان هناك
حجة لا تحقق الوجوب والامتناع بالنظر اليها حجة يتحققان بالنظر اليها فكان العلم بالنظام الاولى

المدركة اذ يراها التأليف والتخيلات التي تحصيلها المحل مع ان يكون لها وجود في الخارج كما انا الاعراض
حكم لعدم ثبات اصل الصورة عن المادة في الحال اما في القوة المدركة كما في المعقولة او معدها في محسوسة
عند القوة المدركة حصولها الاولى كما في المحسوسة اما حصول المادة في الجزء ثم وجدنا ان تلك الصورة
الحاصلة عند القوة المدركة هي صورة المحسوس المادية لا تتعلق عند تعلق الادراك بها وحصولها في الادراك
بالمادة التي تتعلق تلك الصورة بها في الخارج عن الادراك فانه لو ينعدم ارتفاع تلك المادة التي تتعلق تلك
الصورة في الخارج بان لم يكن تلك المادة موجودة في الخارج كما الادراك بحالة الكل وادراك الجزء في
حالة يكون في الخارج اصلا ولكن يستلزم لها في الادراك لما كان الادراك عند ارتفاع المادة محالا واذا حصل
ذلك تكون الادراك مطلقا هو الصورة المجردة عن المادة الخارجية سواء كان ادراك المعقولات او
المحسوسات الا انه تجردها عن في ادراك الاحساسات اتم كما مر من التجريد ولا يلزم ان يكون تجريدا
عن كل ما يكشفه حتى ان البصر لا يدرك البصر ليس هو الصورة المتعلقة بالمادة الخارجية المكشفة
تلك العوارض فحسب بل هي المجردة عنها مع أمر التجريد المنظور في القوة الباصرة والصورة الخارجية انما تكون
صورة بالقوة الاستعدادية في تلك القوة ثم بعد ذلك وجد لها التجريد مختلفة بالشدة والضعف وذلك
اختلف الادراك كما سلف وضعفا فان الصورة المحسوسة بالحواس الظاهرة وان كانت مجردة ايضا مرتبة
من التجريد لكنها مرتبة بعضي المادة وقرب معين لها بحيث لا يكون في غاية القرب او البعد تاما
الابصار بذلك وان الصورة للمخيلة اتم تجريدا من الصورة المبصرة تجريدا وبالجملة عن المادة حتى انها

غير محتاجة الى حضورها فضلا عن القرب والبعد وهكذا الى ان يبلغ التجريد الى درجة العقل
فان الصورة المعقولة مجردة عن المادة ولواحقها بالكلية ولذلك التجريد في الغاية تتعلق الكثرة
المعقولة على الصغير والكبير وذوي الاوضاع المختلفة كالصورة الكلية للانسان المنطبعة على القصير
منه ومع هذه الاوضاع او تلك وهذا الذي ذكرنا من التجريد هو ما وجدوه من حال المدرك
بالذات التي هي الصور الادراكية التي هي من جنس الادراك فان نفس الادراك مدرك بالذات
هو نفسه كما ان الوجود موجود بوجود هو نفس ذاته وما في الخارج عن الادراك مدرك
بالادراك الغير له فالادراك متعلق بنفسه اولا وبالعرض ثانيا واما التجرد من حال القوة المدركة
فالظاهر عدم لزومه لا تم وجدنا ان ما يدرك بالادراك من البصر والمشموم والمذوق وغيرها مما
يدرك بالقوى الجسمانية المكتنفة تلك الادراكات بالغواشي المادية الصالحة لانطباع الصور المكتنفة
فيها وهي اي تلك الادراكات الحواس الظاهرة وامثالها المكتنفة بالغواشي المادية لا تجرد تجردا تاما
بالكلية عن المادة الخارجية ولواحقها واذا لم يكن ما يدرك الحواس مجردا تاما بالكلية فتتعلق الادراك
بها اي بما يدرك بالادراك ثابت بالتخيير باعتبار المعنى المدرك بالادراك حاكما كان ذلك المدرك بالادراك
اللواحق المادية المانعة عن الانطباع في الجملة فلا يكون ذلك المدرك بالادراك معقولا لعدم تجردها
اللواحق بالكلية بل محسوسة لصحة الانطباع في الجملة فتدبر في ذلك فانه يكون هذا الادراك على التجرد
ذلك المدرك بالادراك على ظهوره بالواحق المادية لا متعلقا على الامور المختلفة صغرا وكبرا واوضاعا

غير ظاهر

وصيغا تاما لاحتمالها بالواحق المعينة المخصوصة بعضي من ذلك فهي جزئية لعدم قبولها
الكثرة ووجدوا ان ما يدركه النفس المجردة في ذاتها عن المادة بالذات فحسب دون توسط الآلة التجريدية
المكتنفة بالقوة المادية فهي ما يدركه النفس بواسطة تجردها عن تلك اللواحق المادية التي بالذات في
ادراكها الآلات المادية بالكلية لا النفس لتجردها في ذاتها عن اللواحق المادية لا تطبع فيها ما لا تجرد
عنها فلا يكون كلية اذ كما لا ادراك تطبق عليها ممكن نسبتها الى الامور المختلفة في تلك اللواحق
المادية كالمختلفة في المقادير التي هي من لواحق المادة صغرا وكبرا والمختلفة في الاوضاع التي هي ايضا
من لواحقها تمتنع نسبة الواحد من تلك اللواحق المادية نسبة واحدة غير نسبتها كلها بل تطبق على
تطبق على ذلك لعدم اختصاصها بواحد من تلك اللواحق هذا وقد يكون ما يدركه النفس بذاتها تجردا
كما في ادراك المجردة فحسب فلهم ان يحكم ان مدار العاقلية والمعقولية دون الكلية مطلقا المدار على
غير جميع اللواحق المادية سواء كان بالتجريد عن المدرك او بغيره فان ثبت بسائر الصور انها ايضا معقولة
كما ذهب اليه الاشراقيون وهو الحق كما في كتاب الحاشية الجلالية ان يعقل الاصل دالة على التجرد عنها
اي عن سائر الصور اطلاقا اي بذلك المعقول الذي يطلق عليه جميع كما جواب لقوله فان ان ادراك
المدركة مطلقا سواء كان للمعقولة او المحسوسة على التجرد عن سائر الصور اما غير مدركة للمعقولات فلوضوح
الحواس عدم كونها بحيث لا ادراك المعقولات المجردة في سائر الصور اما مثل كان الحواس كما هي
فيها هذا ولما ثبت ان مدار العاقلية والمعقولية على التجرد وثبت كون الواجب عالما وانه في

ذلك الشيء مالما أعم أيضا وان فرض ان ذلك الامر الاعم الغائر هو به الاتحاد دالة على العلة كان
الحواس مبنيا الادراك النفس كان الواجب تحققا ما في ادراك المعلول الرعوة والنزر بعد في الاستحالة
بعض الشيء كما انوا تحققا ما في ادراك المعلول الى الاثر ثم انه تقدم لم يكن باجماد للك الامر الذي كان الله
الادراك بالعلم مع ان الفرض ان كلا منهما موجود به وان المرجح لوجوده هو علم الذي هو بين فاسد
وهذا خلاف الفرض وذلك لتوقف العلم التفصيلي على ذلك الامر فلو كان ايجاده له ايضا بالعلم لزم تقدم الشيء
على نفسه وانت بطل هذا والحق ممكن اشرنا اليه في تمام التصور العلية بذاتها او بغيرها كما سبقت عليه الاشارة
وما يتبقى توجيه كونه تعالى عالما بالكليات ان قوله تعالى لها وحصول المعلول للعلة او كثرة حصول خصوص
للقابل بناء على ما سبق ان نسبة الفاعل الى المفعول بالوجوب ونسبة القابل الى الفاعل بالامكان
فالمكان حصوله الى المحل القابل مع كونه بالامكان عالما له كما في علمنا كان حصول الفاعل عالما
بالقوة اي كونه بالفعل ايضا حصولا هذا بنفسه وذلك هنا بصورة فكان الواجب تعالى عالما بالكليات
المعلول الا بدليل الامر الدائم عند غير مسلم عندنا فلعل الاكوان الشيء عالما بالشيء يقتضي وجود
الشيء المعلوم له للعالم به وحصوله له وجود المعلول في الخارج ليس حصوله للعلة كذلك كما ان الاثر
لوجود العلة بناء على اشتراط التخلف فهي العلول بحيث كون وجوده الخارجي لانه لوجود العلة
لا يوجد بالعلة الا بحسب هذا الوجود الخارجي حيث كان وجوده منه لوجود هاته ولا نسلم ان هذا
الا يجاب الذي هو لزوم وجوده في الخارج لوجود هاته مصحح للعلم فيفتقر عكونه الى القابل ان
يقول

ان يقول بهذا الذي ذكر من ان نسبة القابل الى القبول توجب ان يكون حصول القبول
للقابل عالما مع انها بالامكان الذي هو ابعد الى الحصول من الوجوب بان نسبة الذي هي بالوجوب كنسبة
الفاعل الى المفعول كما انه اولى بان توجب ان يكون حصول المفعول عالما للفاعل كما يقتضي ان نسبة الشيء
الى ما هو الذي اتصف به بالامكان ابعد عن الحصول واولى عدم بالوجوب الامر الذي نسبة الاول
كانت منه أو بالسواد مع انها ابعد عن الماهية الى الحصول فانها تتبع لها وان كانت تتبعها بسبب الاتصاف
به فيلزم ان يكون فاعل السواد اسود وهذا مما لا يقول به فاضل فالذكر شارح العلامة ان العلم
بالشيء تحقق نسبة مخصوصة منه وبين العالم به فالعالم بحقيقة هي لم يكن العالم عالما والا لكان العلم
معلولا فلا يجدها اي تلك النسبة المخصوصة اي الايجاد في حصول العلم المقتضي لذلك تحقق نسبة
اخرى بدلا عنها وان كانت اوكد من تلك النسبة المخصوصة التي تحصل بها العلم على ان ذلك
القول بان وجود المعلول للفاعل علم له يقتضي ان لا يكون الايجاد ذلك المعلول الذي هو وجود
للفاعل علم له بذلك العلم الذي هو بين وجود المعلول لعدم تقدم العلم عليه اي على ذلك المعلول
لان الفرض ان العلم بنفس وجوده ولا يتقدم الشيء على نفسه بجزء ذلك الى ان يقال بعض
المعلول الذي لا يكون ايجاده بالعلم عين علة ايجاده اي بذلك البعض لانها والا لزم ان لا يكون الايجاد
مطلقا بالعلم وهذا لا صحة به الشيخ في التعليقات في ذلك البعض هي المعلول الاول الذي هو صورة بلا
المعلول الغائر الذي تعالى عما فيه تلك الصور فيكون ايجاده انما بالعلم الحاصل تعالى بها بتلك النسبة

وانت بعد ما حاطك بما القيناه من تحقيق بعض المحققين والفرق بين العلم الاجمالي والتفصيلي
تعلم ان ايجاد الكل بالعلم من غير اعتراض عليه بوجه لانا نختار ان العلم الذي هو بين جزئي المعلول
هو العلم التفصيلي والعلم الذي به الايجاد هو الاجمالي فلا يرد ما اورده بقوله وهذا البين فتدبر لانه
عن كونه كالمشهور من ان ما يكاد ان يقدح في الاختيار الذي يشوبه للواجب ولا يحتاج الى الجواب
الا في الذي لا يجتمع صعقه لا استطاع عليه بعد وما ما قيل من ان العلم بالشيء لا يتوقف على حصول
صورة المعلوم كما في علم الشيء بنفسه فان النفس شاعرة بذاتها مع انها الفصول لا تشعر بها
بذاتها لا يفيد الا ان انواع ما تحرى فيرد ذاتها ولا بد في القبول من المغايرة فهي كالنسبة
العلم الى المعلوم بالفعل كالفاعل الى المفعول لا يحتاج هذا القول نفعا عالجنى بصدده اذ
منا لا اتصاف بالعلم احد الامرين اللذين لا يكون الفاعلية منتهيا بان يكون اما العينية بين العلم
والمعلوم واما الدخول على تقدير التغاير وليس نسبة الفاعلية شيئا من ذلك فلا يتحقق العلم
بجودة العلة التي ادعيتم حصول العلم بها فان قلت يكون بما علم تعالى بالكليات بانه لما تعين المعلول
بحيث لا يشاركه عين وقد تعين قبل العلة او لا يتعلق بها الجعل اقتضيه دون غيرها كان
معلولا عينا دون غيره موجبا بالايجاب لكون نسبتها الى الكل على السواء فلا بد ان
يقتضي العلة امر مخصص ما هيتها كذا وصفتها كذا واذا اقتضى امرا كذلك فقد ترجح صدوره
هذا عن ايجاد دون غيره على صدوره عن غيره فتعين الماهية الموصوفة بهذه الصفات التي اقتضتها

العلة

العلة بحيث لا يشاركها اي اشارك ذلك الامر الموصوف عينه فزاد ترجيح صفات المعين صدورها
عن عينه بسبب اقتضاء العلة اياها اي ذلك الامر الموصوف فاين وجود هذا الاقتضاء له اما من اقتضاء العلة كذا
المتعين الفاعل له كذا من قبل العلة فيصدر الامر الموصوف صفة عن غير العلة دون عينه ولا شك ان صدوره
المقتضي لا مر مخصوص لا شك ان ذلك المقتضي على الجهة المخصوصة التي هي يقتضي ذلك الامر المخصوص فتلزم
صدوره ذلك الامر المخصوص بما لا يكن صدوره ذلك المقتضي ذاته بما لا كذا الوجه فتعلق عطف على قوله للماهيات العلل
علة مقتضية وقوع الكل الصادرة عنه تعالى بخصوصياتها الخاصة فلو ما هي عليه في نفس الامر فانه تعالى يقتضي بذاته امر المخصص
والا لكان صدور عينه دون غيره ترجيحا بلا مرجح وهو محال مع هذا الامر اقتضاء ذاته بذاته يقتضي امورا مخصوصة
اخرى معها وهي تلك الامور امورا مخصوصة اخرى وهلم جرا وكل منها يقتضي بذاته تلك المخصوصيات
التي تمايزت بها تلك الامور وهي تلك الامور بعينها فانه تعالى يقتضي بذاته الحب لا الشيء المقتضي بان
يكون ماهية لها جهة زائدة على ما يخصص ماهيته به بالتصور دون غيره لما مر ان المجرد لخصوصه
لصدوره المعلول عنه عين ذاته تعالى هو الوجه الذي هو صدوره الاثار وكان تعالى عالما بالماهية على
حصولها كذا مرتبا كذا الخواص لما لا يحاط به بالمقتضي لتلك الخصوصيات لما ان المقتضي لها اقتضى زائدا بذاته اي مع
ما يقتضيه بذاته وذلك اي العلم بالمقتضي لها يستلزم العلم بالخصوصيات المقتضاة رضنا لا نسلم ان يزيد على
حتى يلزم ما ذكر واصل الفاسد المذكور ينبو عليه على ما سلم ولم هذا فانا نختار ان المقتضي هذا العالم
بان العلم بالمقتضي يستلزم العلم بالخصوصيات اما لان المراد من المقتضي مفهومه المحمول على النسبة

اى عدم علمه بالجزئى بالكنه على الوجه الجزئى يستلزم عدم احاطة علمه بجميع الاشياء مع انه صفة كمال

لا ماهية كلية يعلم بها فانه لا يعلم بها بالوجه الجزئى فلم يكن عالما بما يصلح فليس عليما بالجميع فنقض

عرفت ذلك علمت ان قوله وايضا آخر عبارته لا شك لاحد فى ان من جملة معلولاته الصادرة منه الجزئيات

انما هو موقوف على الوجود الا ترى ان زيدا مثلا كما مر والعلم بالعلة يستلزم العلم بالمعلول

على ما هو المقرر عندهم كما سبق فيلزم ان يكون زيد معلوما لها اى للجزئيات ايضا على الوجه الجزئى

لانه يتناول على ذلك الطائفة عالم بكل ما يستند اليه بالوجه الكلى هو بعينه ذلك الوجه لانه علة فيلزم

الوجه الجزئى اذ ما يستند الى الجزئيات على الوجه الجزئى فلا يمكن ان يكون عالما بها على الوجوه الجزئية

فالقول منهم بعدم علم تعالى بها على الوجه الجزئى يكون من قبيل استثناء بعض الجزئيات

المندرجة تحت الاحكام الكلية من الاحكام الكلية المندرجة هو فيها على ما هو دأب اهل العربية فاستثناء بعض

الجزئيات من الحمل المستفاد من الاستثناء لكن لا بأس بما هو عند اهل الاستثناء انهم لا يشترطون

ان يكون ذلك المستثنى مما حكم عليه بالكلية فانه يستثنى ما لا يتعلق عنه حكمهم بلا يعتبر كالاستثناء هنا

بل يكون ان يتضمن ما هم المذكور على علم تعالى بالجزئيات على الوجه الجزئى فيلزم ان يكون علمه تعالى

العلم بالعلل فلا يمكن ان يكون عالما بالمعلول فى حال من الحالات المستثنى متصل يتضمن ذلك باطل

وايضا الكلام المذكور على تقدير تسليمه لا يدفع ما ذكرناه من ان تلك الوجوه اى وجوه حيثيات تلك جزئيات فان الجزئى

بالوجه الجزئى لا معلول له تعالى لاستناد الكل اليه تعالى فلا يمكن ان يكون معلولا له تعالى بتلك الوجوه

مع انها ليست معلولة له تعالى وهذا ظاهر فيلزم بطلان ما يلزم من ذلك الكلام على انه لا يلزم من خلو كلام

وقوع تكذيبهم فى القول بعدم العلم بالجزئيات بالوجوه الجزئية كما بينا سابقا فى العلم الاجمالى فتدبر

فى العلم والدين ولكنا انما بقينا تكذيبهم فى ذلك القول لما ورد فى بعض الاخبار من ليست معلولة له تعالى

عرفت ذلك علمت انه لا يلزم من كون قولهم بعدم علمه تعالى بالجزئيات بالوجوه الجزئية لا يستلزم عدم علمه ببعض

الامور كما فهمه بعض المتأخرين تكذيبهم حيث ظن ان ذلك القول يستلزم هذا فيلزم ذلك

تكذيبهم وهذا ناشئ من عدم التدبر فى كلام بعض المتأخرين حسبما قد مضى لما سبقت انا نمنع ذلك

الشركة اى شركة المكذبين بها فى اصل الاتصاف بمخصص تلك الماهية بعض الافراد بل الشركة اى

هذا القدر المشترك بينهم فى ذلك الامر المخصص هو المسمى بالشخص بالمعنى الذى ذكرناه فذلك الاشتراك

فالم يدرك ذلك الامر المخصص فانما يدرك الماهية كما يدرك على صيغة المفعول كليا يمنع فرض الاشتراك

واما ادراك ذلك الامر المخصص فانما يدرك الماهية فى ضمن ما يصادفه المدرك جزئيا ما نعا فرض ذلك الامر

المذكور كما مر الامام الرازى وغيره من العلماء المتأخرين فاذا كان المنع عن فرض الاشتراك بواسطة

اتصاف ذلك الامر المذكور بالكلية فانما يتم لمن يقول ان ما يتحقق فى شخص لا يكون له ماهية كلية والامر بخلافه

الحق فى الحقيقة لان مطلق التخصيص يصلح فى بعض الاشتراك وهو قد يحصل بانضمام امر كلى الى ما به الاشتراك

لا يصير الماهية الكلية بحيث يمنع تصورها الشركة فان ضم الكلى الى الكلى ربما يصير سبب

الاختصاص فحينئذ لا يضر الجزئية المانعة عن الاشتراك المفهوم مما يشهد به الوجدان

نعم ان المؤاخذ المتدبرين ان قول الحكماء ان علمه تعالى بذواتنا انما هو على الوجه الكلى دون الوجه الجزئى مبنى

على عدم علمه تعالى بالمخصص الذى ليس له ماهية كلية والا لم يتم القول بان علمه بالجزئيات انما هو على الوجه الكلى وانما

يلزم المخصوص لكن ان يكون على الوجه الكلى اذ ليس له ماهية كلية على ما عرفت فان كان على الوجه الجزئى

لا محالة فالقول المذكور يستلزم العلم بعض المحال وهو باطل فما ذكر فى الحساب من انه اذا ترجح

من العلماء بالدليل ان الكلام لا يتناول عدم علمه تعالى بالجزئيات على الوجه الجزئى بمعنى انه يتم حصول صور الجزئيات

الغير المتناهية فى علمه تعالى فى الجزئى ولا يكون صورها حاصلة فيتسلسل ايضا اى الى الحكماء انهم يقولون تعالى

بل نحن انما نقول بانه تعالى يعلم الجزئيات على الوجه الكلى دون الجزئى بمعنى انه تعالى يعلم ذواتها على

وجه كلى بان يكون صورها حاصلة فيه تعالى فيلزم ان يكون صورها حاصلة فيه تعالى على الوجه الكلى

وهذا ظاهر فيلزم ان يكون علمه تعالى بالجزئيات على الوجه الكلى دون الجزئى فلا يلزم ما ذكر

ان قلت ان ما ذكرت من ان علمه تعالى بالجزئيات على الوجه الكلى دون الجزئى انما يتم على القول

بان الصور الحاصلة فى العقل الفعال كلية وليس كذلك فان القول بان علمه تعالى بالجزئيات على الوجه الجزئى

يستلزم عدم علمه ببعض الامور كما فهمه بعض المتأخرين حيث ظن ان ذلك القول يستلزم هذا فيلزم ذلك

تكذيبهم ومنشأ ذلك الفهم انهم اى بعض المتأخرين حسبوا ان مقصود الماهية انما يمنع فرض

الشركة اى شركة الكثيرين فيها فى اصل الاتصاف بمخصص تلك الماهية بعض الافراد بل الشركة اى

هذا القدر المشترك بينهم فى ذلك الامر المخصص هو المسمى بالشخص بالمعنى الذى ذكرناه فذلك الاشتراك

فالم يدرك ذلك الامر المخصص فانما يدرك الماهية كما يدرك على صيغة المفعول كليا يمنع فرض الاشتراك

واما ادراك ذلك الامر المخصص فانما يدرك الماهية فى ضمن ما يصادفه المدرك جزئيا ما نعا فرض ذلك الاشتراك

المذكور كما مر الامام الرازى وغيره من العلماء المتأخرين فاذا كان المنع عن فرض الاشتراك بواسطة

اتصاف ذلك الامر المذكور بالكلية فانما يتم لمن يقول ان ما يتحقق فى شخص لا يكون له ماهية كلية والامر بخلافه

الحق فى الحقيقة لان مطلق التخصيص يصلح فى بعض الاشتراك وهو قد يحصل بانضمام امر كلى الى ما به الاشتراك

لا يصير الماهية الكلية بحيث يمنع تصورها الشركة فان ضم الكلى الى الكلى ربما يصير سبب

الاختصاص فحينئذ لا يضر الجزئية المانعة عن الاشتراك المفهوم مما يشهد به الوجدان

نعم ان المؤاخذ المتدبرين ان قول الحكماء ان علمه تعالى بذواتنا انما هو على الوجه الكلى دون الوجه الجزئى مبنى

على عدم علمه تعالى بالمخصص الذى ليس له ماهية كلية والا لم يتم القول بان علمه بالجزئيات انما هو على الوجه الكلى وانما

يلزم المخصوص لكن ان يكون على الوجه الكلى اذ ليس له ماهية كلية على ما عرفت فان كان على الوجه الجزئى

لا محالة فالقول المذكور يستلزم العلم بعض المحال وهو باطل فما ذكر فى الحساب من انه اذا ترجح

من العلماء بالدليل ان الكلام لا يتناول عدم علمه تعالى بالجزئيات على الوجه الجزئى بمعنى انه يتم حصول صور الجزئيات

الغير المتناهية فى علمه تعالى فى الجزئى ولا يكون صورها حاصلة فيتسلسل ايضا اى الى الحكماء انهم يقولون تعالى

بل نحن انما نقول بانه تعالى يعلم الجزئيات على الوجه الكلى دون الجزئى بمعنى انه تعالى يعلم ذواتها على

وجه كلى بان يكون صورها حاصلة فيه تعالى فيلزم ان يكون صورها حاصلة فيه تعالى على الوجه الكلى

وهذا ظاهر فيلزم ان يكون علمه تعالى بالجزئيات على الوجه الكلى دون الجزئى فلا يلزم ما ذكر

ان قلت ان ما ذكرت من ان علمه تعالى بالجزئيات على الوجه الكلى دون الجزئى انما يتم على القول

بان الصور الحاصلة فى العقل الفعال كلية وليس كذلك فان القول بان علمه تعالى بالجزئيات على الوجه الجزئى

يستلزم عدم علمه ببعض الامور كما فهمه بعض المتأخرين حيث ظن ان ذلك القول يستلزم هذا فيلزم ذلك

تكذيبهم ومنشأ ذلك الفهم انهم اى بعض المتأخرين حسبوا ان مقصود الماهية انما يمنع فرض

الشركة اى شركة الكثيرين فيها فى اصل الاتصاف بمخصص تلك الماهية بعض الافراد بل الشركة اى

هذا القدر المشترك بينهم فى ذلك الامر المخصص هو المسمى بالشخص بالمعنى الذى ذكرناه فذلك الاشتراك

فالم يدرك ذلك الامر المخصص فانما يدرك الماهية كما يدرك على صيغة المفعول كليا يمنع فرض الاشتراك

واما ادراك ذلك الامر المخصص فانما يدرك الماهية فى ضمن ما يصادفه المدرك جزئيا ما نعا فرض ذلك الاشتراك

المذكور كما مر الامام الرازى وغيره من العلماء المتأخرين فاذا كان المنع عن فرض الاشتراك بواسطة

اتصاف ذلك الامر المذكور بالكلية فانما يتم لمن يقول ان ما يتحقق فى شخص لا يكون له ماهية كلية والامر بخلافه

الحق فى الحقيقة لان مطلق التخصيص يصلح فى بعض الاشتراك وهو قد يحصل بانضمام امر كلى الى ما به الاشتراك

لا يصير الماهية الكلية بحيث يمنع تصورها الشركة فان ضم الكلى الى الكلى ربما يصير سبب

الاختصاص فحينئذ لا يضر الجزئية المانعة عن الاشتراك المفهوم مما يشهد به الوجدان

لا يفوت عنه شيء من الاشياء وهو الذي كان له مختصا بحيث لا يفوت عنه شيء ولا يعزب عنه مثقال ذرة في السموات
والارض وهذا انما يتحقق مع اثبات ادراك تفاصيل جميع المحسوسات والمتخيلات بالعقل بالطريق
العقل العنوان المحتاج الى الآلة كما يتحقق في الادراكات المتعلقة بالمادة التي يتعلق حصولها بالجزئيات
ماهية كلية تنادي على انها كلية تحجب النفوس عن ادراك الاشياء منها الكلية تحجب عن ادراك
وهل عدم ادراك المختص في ذلك كعدم ادراك الكلي بطريق العقل الذي هو كعدم ادراك الكلي بطريق
لا نزاع في ان منشاء الكلية هو عدم ادراك المختص بما هو كلية بل العقل انما هو لعدم ادراك المختص
الا تصور الماهية الكلية المتأبية بالعقل فيه حتى صار الكلي بالذات انما هو اذا كان بطريق الحس
والخيال فما ليس بكلي بالذات لا يتحقق فيه الكلية فرق بين عدم الادراك مطلقا الذي يجتمع معه الكلية
سواء تم دليلهم على ذلك النفي او لا وسواء كان ذلك النفي مطابقا للواقع او لا كما لا يخفى على من
يشتغل بالعلوم ان عدم ادراك الشيء لا ينفع فرد عدم ادراك الشيء من حيث هو هو ولا شك في ان كل ما
لا يختلف انهم نفوا علم الله تعالى بعض الاشياء بالاستدلال بالجزئيات، والمناسب لرضا الله تعالى
الفاسد لا الى الاقوال السليمة وهم اولى بالمكابرة وبراءة عن الله تعالى بعض الامور والقول المذكور
منهم لا يستلزم ذلك على انه على تقدير استلزامه ذلك لا يضر بالمقصود لان كون ذلك كفرا ثابت بالعلم
انه لا يكفي بما يلزمه الكافر لا بما يلتزمه فرقا بين الملزم والملتزم مطلقا وان لم يلزمه الا الجاهل
على ما تبين في كتب العقائد والفضل الشائع في بيان قدرة الله تعالى على الشيء

المعارف

المعارف عبارة عن كون الشيء بحيث يصح صدور الفعل عنه وعدم صدوره عنه مع بقاء القدرة
بالفعل بانا نعلم بالضرورة ان الفرق بين القدرة التي نصف بها الاجسام والقدرة التي نصف بها الحيوانات
فانها ليست بالنسبة الى الصدور وعدم الصدور معا فانها تتعلق بالفعل على احد الامرين تعيينا
لا ترجيح سبب يرجح ويتعين ان يكون عن هذا للبنية والبداهة لا يمنع ولما كان ترجيح احد الطرفين
مرجحا لصدوره لكنه على هذا النظام اما الاولى فلان الفاعل المختار عالم بكل ما يصح ان يعلم وما لا فلا
المعلوم اذ كان راجحا كان العلم به مرجحا لوجوده على عدمه فان سبب الكمال بالتمام حيث صحة
صدوره عنه بسبب علمها كان علمها بهذا الامتياز اي امتياز ان تصح الصدور عنه فالقدرة كما عرفت
من نفي القدرة والسبب الموجب انه كما نفى في صدوره عنه ترجيح لا بد ان يعلم كما علم هذا
الامتياز اراده لان الارادة هي المرجح فالتمايز بين القدرة والارادة كالتمايز بينهما وبين العلم
وكان بين الذات والذات امتياز اي يرجع الكل الى الذات الى احداها ان لها الامتياز الملكي
فمن تعلق حيث صحة الصدور عنه والعدم عنه دليهم لم يقع عنه عدم الصدور بناء على وجود المرجح قادرا من
حيث تخصص الصدور عنه بالفعل دون العدم مع وجود مرجح الوجود الذي هو العلم بالتمام كما صح
مريدا والمشهور ان الكفاء هو انه يقدر على القدرة بكونه تعالى ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل
والكلام ان هذا لم يقتض ان يوضع ولا الذي وضع لكم الحلول عند هذه الشبهة الاولى اعنى اولا وجب الفعل
لتعلق المشيئة ضرورة مع العلم بالتمام مع صحة والترجيح واجب لانه تعين الذات كالذات بالفعل

المعارف

والقضاء عبارة عن ايجاد الله تعالى الاشياء عند ايجاد اسبابها على ما سبق في علمه وجرى به القلم
هذا المعنى المشهور للكفاء منشأ تحذيرهم وباب التكفير في ايمان المتكلمين مجرد زيادة علم صلة العالم الله تعالى كذا قالوا
عدم وجوب بناء الامر على المختار والمختار يجوز عدم الفعل وعدم الامر مع اختيار عدمه كذلك يجب ان يقع عند الصدور دليل
تخلف مقتضى الكفاء لا قائل بهم يعني ان الفعل الذي يعلم الله تعالى وقوعه بالاختيار يجوز عدم وقوعه مع الوجوب
ايضا كيف والقدرة والاختيار فيما نحن فيه هما المذكوران عند الكل تأثيرا في الحال والمآل فتعين
التفسير بما ذكرناه فان الذي يجوز عدم وقوعه بالاختيار هو الفعل المذكور في الحال والمآل فتعين
من الاول ان يكون المراد بالفعل المذكور في الكفاء هو الفعل المذكور في الحال والمآل فتعين
ثم ان الاشاعرة لما اعترفوا بان الفعل الذي يعلم الله تعالى وقوعه بالاختيار يجوز عدم وقوعه بالاختيار
بما كان من حيث هو يجوز عدم وقوعه بالاختيار لا يجب وقوعه بالاختيار وان كان واجبا بالنظر الى العلم
لكنه لا يخفى ان هذا الوجوب لا ينافي الامكان الذاتي الذي هو مناط الاختيار فلا يجب وقوعه بالاختيار
بالجواز بسبب الامكان الذاتي الغير المنافي للوجوب بالغير فان العالم موجود بالفعل والوجود مشيئة
لوجود الوجود علة مكونة لوجوده مشيئة بالغير فلا يصح القول بانها علة موجبة لوجود العالم
المطلق غير وجوده وان كان جائزا لما انه موجود بالفعل لكنه لا يصح عند صدوره عنه ان يكون شيئا
من الاوامر الذي وجد بخلاف التكوين والكفاء في وجوب عدم التراخي لا كما ذكره الاشاعرة متقدمة
الثانية لانها بالغير لا تخطر ببالها ولا تخطر ببالها ان الشيء الفلاني مشيئة فعلا ولا يصح
لانكم قرران عدم العالم يمكن النظر الى ان احكامها قائمة والكفاء مشيئة النظر الى ان عدم العالم
مشيئة له لا مشيئة فلا يلزم الا احكام عند من لا يلزم منه احكام لكن لا يلزم من احكام عدم احكام عدم مشيئة
فقد اراد العالم بل هو مشيئة بالذات عندهم لانها عندهم نفس العالم الذي هو بين الذات الواجبة للعالم
العدم وتعلق الكون عليه لا يقتضي احكامه ازلا استحالة وقوع الكون بالمشيئة يمكن وقوع ذلك الكون مشيئة
لكن لا الى نهاية بل لمغلقة ذلك المشيئة ولا مانع من امكانه الذاتي المشيئة احكامه عن الذات لعدم
عدم سببه عنده فقد الكفاء احكاما انما هو النظر الى مشيئة فقد الا النظر الى ذاته بعدمه ممكن بالذات
لكن عدم مشيئة فقد الذي الذي علق عليه عدمه مشيئة بالذات يمكن عدمه مشيئة الغير
فصح قول الكفاء ان عدم صدوره مشيئة وانه كما هو ان العالم نفسه مع قطع النظر عن تعلق وجوده
وعدمه بالمشيئة الى الجهة الوجود المشيئة العدم كلام تمكن العدم المشيئة المكلف يمكن ذلك
اي امتناع عدم صدوره عنه فقط وذلك لا ينافي تعلق بجواز مشيئة فقد الذي بناء على تعلق عدم زيادة

المعارف

القائلون بان الارادة مغايرة للشوق جعلوا مبادئ الافعال الاختيارية في الحيوان اي الوافعة
باختيار خمسة الاولى التصور لاشياء التوجه الى المجموع المطلق والثالث اعتقاد النفع ورابعها
الاعتقاد دفع الضرر بدون ذلك لانه بذلك يتشوق اليه والثالث الشوق المؤكد الى الاجماع والرابع
الاجماع وتصميم العزم عليه المسمى بالارادة المرجحة لاحد الطرفين والخامس القوة المحركة التي فيها
العضل والاولان القائلون بان الارادة هي الشوق المؤكد الحاصل للاداء استغنوا بالاجماع المؤكد
عن تصميم العزم المسمى عندهم بالارادة وذلك لانهم جعلوا نفس الشوق المؤكد الاخير صار ائر
مذكورة ذكره اولا في كون القصد والاختيار ذلك هو الارادة من الافعال الاختيارية حيث قالوا
انها تميل اختيارا الى كاملية الوقت نظرا لما ان ذلك لا يحتاج الى قصد آخر يوجد ويعلم وقوع
تسلسل الارادات والمقصود التي هي امور وجدانية لا يهم ذا اختبار بحسب وجدانه ظاهر البطلان اولا فمنع
الاختياري ان يكون الفاعل بحيث يتمكن من تركه واختيار الشيء هو القصد الى فعله وثانيا
ان الفاعل يتمكن من ترك قصد الشيء الذي يتصمم العزم عليه كل واحد من الشوق والقصد اليه اختياريا
يتمكن الفاعل من تركها وليس معنى الاختياري انه قصد فعله حتى لزم ان القصد اختياريا كان
مقصودا ايضا فيلزم التسلسل ومنشأ الاشتباه ان الافعال الاختيارية التي اريد بالبحث كانت
مقصودة دون قولهم ان ذلك ان الاختياري مطلقا لا بد ان يكون مقصودا وليس ذلك بواجب
بل الذي يجب ان يكون الشيء اختياريا هو ان يتمكن من تركه سواء كان مقصودا كما في فعل الارادة او كما في نفس

القصد

القصد والارادة فان قصد الارادة يكفي في حصول القصد نفسه واختيار القصد الى الشوق هو نفس
القصد الذي بالبحث والقول في دفع الضرر الذي بان بعضهم اختياري وصوفق على قصد آخر دون
البعض فلا يلزم التسلسل فكم لا مما ورد بالوجدان الحاكم بعدم الوقوف على الظاهر انه اذا تعلق الشوق
احد طرفي الفعل والترك باسباب موجبة اليه يتحقق الاجماع المسمى بالارادة بالضرورة بلا قصد آخر
وانت خبير بان تلك الاسباب الموجبة اذا لم تكن قد تكون اختيارية وقد لا يكون كذلك في فرض الحاكم
كما في الفرد الطائر تعجبا الذي ترجيح احد الطرفين وهو الطيران مرة مرة فرض ذلك فهم مبادئ الافعال
الاختيارية وان كما قد تكون اختيارية كما ذكرناها الى امور اضطرارية كما اختيار الفاعل فيها
على ما يصدق به الوجدان كما ان كل ذلك لا يقتضي القول المذكور بل لا يقتضي كون القصد الى الفعل
اختياريا اذ لا يلزم ان تكون تلك المبادئ الاضطرارية موجبة لذي غاية الا اذا كان دائمة
الوصف للارادة بطريق الايجاب فان اعتقاد النفع الديني والاخروي او اعتقاد دفع الضرر كذلك
النفع محصل من غير اختيار اذا لحصول ذلك فيقتضيه الشوقي الى ما حصل له اعتقاد دفعه فيغلب
هذا الشوق بسبب قوة الاسباب التي بحيث يتصمم العزم عليه واذا غلب تأكد فيطيع القوة المحركة
اضطرارا هذا مسلم لكن لا نسلم ان العزم على الفعل مرة بحيث لا يمكن المشاء الا مرة ذكر فان
العزم عبارة عن شوق مؤكد ولا يلزم من كون الشوق مرة بحيث لا يكون العزم كذلك فان الشوق
صوابيل الطبيعي لكن العزم لشعور النفس بالجهد الوجداني هنا واذا عرفت ما ذكرنا فهم منه فقل

ان هذه المبادئ امور مرتبة بالفطرة بدون الاختيار للفاعل فيها ولا اختيارية للحيوان عبارة
عن كون علمه واعتقاده النفع والشوق التابع له للشيء بالارادة سببا للفعل فيكون الفعل
بالاختيار اذ ترتب عن ذلك وقد ينه عبارة عن ذلك الكون فهي مبادئ ذلك الاختيار ثم جعل الشوق
عبارة عن نفس الارادة كما قيل حيث جعل هذا القائل من مبادئ ما لا يكون الفرق بينها بما سبق فان
الارادة ميل اختياري الشوق ميل طبيعي وقد ينا على تلك قد ينا بالعطف مجلوبا لاحدها والاصح والفرق
عطف على السبب لا معمول لا يكون المقدر في نحو ثم زيد الشوق مبادئ مغايرة الارادة وفرق بينها بما سبق
الى بلزمه جزء لفعل وجعل ان يكون شاملا الاطعمة البشعة التي تنفر عنها الطبيعة
الناضرة لمن يشاركها وقوله بالنسبة متعلق بما بعد من قوله مبادئ عنده قد مة عليه لكون مجرورها
متعلقا من قوله الى العالم بفتحها مع الفتور الجري بما يتعلق به مع كراهته اياها وقوله صادرا عنه
وجعله عليه من غير شوق هو الميل الطبيعي الذي لا يجامع الكراهة الطبيعية جزء لفعل يكون ويلزمه ايضا
ان يكون مقابل الاطعمة اللذيذة التي تميلها النفس الناطقة من بينها بالنسبة الى العالم بها حالا
التعلق كما مر صادرا عنه غير ارادة هي الميل الاختياري لانتفاء الميل الشوقي الذي سماه هذا القائل الميل
اي الطبيعي في الاول اي تناول الاطعمة البشعة الناضرة وانتفاء الميل الاختياري الذي كما هو الارادة في
اي تناول الاطعمة اللذيذة الفاترة وان لم يتحقق التناول على الاختياري على ما يكون ملائما
مزاج الكل فلا محيص عن الاول اي جعل الوقوف بما سبق ادخل ميلا طبيعيا غير كراهتها بالطبع فلا يكون

اختيارياً بل كلها اضطرارية فامض استحسان العبد لذلك واما الكسب الذي اثبته الشيخ الاشعري فلا يتحقق

استحساناً للعبد لذلك اذ هو عبارة عن متعلق القدرة الذي خلقها الله تعالى في العبد عند تعلق ارادته بالفعل

وارادته ليست كذلك بارادته تعالى وهاتان المقدمتان الآن بيّنة الله من دون ان يكون لها اي دخل

تأثير في الفعل اذ لا مؤثر في الوجود الا الله وذلك المذكور من خلق الله تعالى القدرة للعبد عند ارادته منه

المشترك هو لهم في اثبات القدرة للعبد ايضاً وباثبات القدرة العبد للقوة العبد فيفعل عباد من

مذهبه بجبرية المعتزلة ايضاً وعلى انه فان تكلمت العامة بهذا وهو لا قدرة له اصلاً ويزداد بذلك

العبد مع قوة تأثيره على اصل ان تكلمت العامة بذلك فلا جائز ان القدرة كلها غير واقعة من الله تعالى واما ان تكون القادر

وان لم تكن مقدورة مؤثرة وهذا ليس في شيء من الجبر في الخلق بل هو واقع كما هو المعلوم بكلام

الشارع وما قضى ذلك القول بانها واقعة لم تكن مؤثرة وهذا ليس في الجبر في شيء لان تكون القدرة

لا يكون الخلق قادراً وهذا ليس كذلك والقدرة لم تكن مقدورة مؤثرة ويجيء في بحث القضاء والقدر بعض

تفاصيل هذا المبحث هذا تمام ما ذكرنا في ان هذا الفضل ضروري لا ارادة الله تعالى عند المتكلمين واما ان ارادته عند الحكماء

فهي كما سبق فضل القضاء وهو ما سبق ان ارادة الله كما سبق في تذكير الصور باعتبار المعنى الذي هو

علم نظام الكل على الوجه الاتم الاكمل فان هذا العلم الكامل على الوجه الاتم كما ظهر مما سبق وكما يتضح

فيما ياتي اذا تبين فرّ يتبع صدور الممكنات عنه قدرة لان القدرة ما يصح عند الصدور وعدمه والعلم

بذلك من حيث ذاته كذلك وارادته كذلك من حيث خصوصيته المرجحة واجب الصدور عند الكل من حيث

انه كائن في وجودها من غير توقف على امر آخر ورجح لطرف وجودها على عدمها لمرجح قد يجاوز الى من حيث

خصوصيته كونه علماً بالنظام الاكمل ارادة واما عند ذاته العلم ليس بمرجح وانما هو واجب ارادة وتعلقاً

كونها تابعة له وهذا هو صحيح لان الارادة تتاثر بالعلم بالوجه الذي ذكرناه فيما سبق من عرفت نفسه عرف ربه

وذلك كما لا يريد ممكناً من ترك العقل بترك ارادته للممكن عنده ايضاً عجزاً عن العلم فكان مختاراً

اذ لا معنى للاختيار في شيء الا ان يكون عنده رجحان وعدم والمرجح بالنسبة الى وجود صفة الكمال يسمى

لا نهاية بالعلم الذي تعلق بها على الوجه الاتم فلا يلزم ترجيح لاحد المتساويين وذكر ابن الحكماء

لو جاز ان تكون الارادة عين العلم ان العلم عينا قد يصير سبباً للوجود لما لم يجز شيء كما لما على شاهق

مدار صنع الرمح فانه تعلق بقلعه لم يقلعه السقف واذا علم قلعهم السقف فيصير هذا العلم سبباً لقلعهم السقف

الذي هو ازاء العلم سبباً للسقوط ولا ارادة مغيرة بل يصير سبباً لعدم القلع الا ان لا بعد ان يكون

عين العلم وهو قول الفيلسوف ان كون العلم سبباً للوجود كالباعث يعقل المفهوم من الباعث او السائق

بالجبر بادراك الوقعر والهوى بادراك ما عليه المعبود وهو الف الكل علم ناشيء صفة لبعض

بالجاذبية متعلق بعلم باختيار الخير الصادر عن ذلك الناشيء العاقل واذا كان العلم الحادث مبنياً

على تدبير سبباً للوجود فلا يبعد ان يكون العلم الازلي في تعالى سبباً للوجود الممكنات

في الخارج واذا جاز ذلك فلا حاجة الى حمل الارادة صفة اخرى غير العلم الفضل

التاسع في حياة والكون بيان للحياة في الحيوان معنياً على بيانها فنقول الله تعالى عليه

شمل الحيوان في الحيوان ما تقتضي الحس والحركة الارادية في الحيوان كاسد الحس والحركة لا صفة الحس بالمعنى الاسنادي على ما

الحس والحركة الارادية بان العضو الفلاني حتى ولا تقتضي ما تخل الى الجزاء العقلية لا لفظاً ولا فرق فلذلك صح ان

يقال في الحس والحركة الارادية ما يقتضي ما تخل الى الجزاء العقلية لا لفظاً ولا فرق فلذلك صح ان

انكار ما يقتضي الشيء متى الآن ان لم يمنع مانع وارد عليه ايضاً ان العضو الفلاني ليس مسلوب

الحس بالكلية ويكفي للحفظ من العقل بحياة الحيوان في الجملة فلا يدل الاستدلال الذي ذكره على المغايرة الذي ذكرته نعم لو

استدل عليها بالعضو المجرد لتم الاستدلال اذ ليس بشيء شيء فرد ذلك مع عدم تعقله واستدل على مغايرتها

القوة العقلية والقضية بان العضو الآلي حي ولا تعقل وليس بمجرد ولا تم بدليل انا نعلم عدم كون

العضو الآلي مجرداً لا يدل على مغايرة الحيوان القوة العقلية لجواز ان يكون نفسها الا انها صنع من فعل

العقلية مانع عارض لها وارد عليه ايضاً ان يجوز ان يكون قوة العقلية قد يراد في ذلك العضو صفة

لا منشئية لكل لصفة لكون تعقلها التي هي فعل لها انما تؤثر الفعل الموجب الذاتي لان صفت ميداء العقل

يوجب ذلك الفعل ولذلك يظهر الدليل وذلك ان ذات العقلية انما هي الناس فيكون بذلك انها منشئية

في ذلك العضو فيكون الحيوان في حد ذاته عند المتكلمين صفة معنى للقدرة والارادة بل للعلم ايضاً

فالذي مشربها وبالحياة هي التي عند الحكماء التي حدوه بالقوة المدركة للجزئيات الفعالة للحيوان وحده بعضهم

العلم لا الذي هو العلم والفعل هي لا بما انها هي في ذاتها اضافة فلا يكون نفسه مراداً بصفة

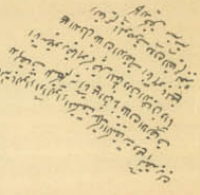
الحيوان التي هي حقيقة فلا بد ان يكون المراد بالفعل منشأ تلك القدرة والارادة وهما

عن كونه كذلك فيجب ان يكون هذه الصفات التي تجب من حقيقة الشيء حاصلة بها فيما يجب عقولنا لا يستلزم كونها
في حقه تعالى كذلك في تحقق ما ذكره الامام ثم نقل الطوسي عن صاحب المحصل انه سئل بعض الفضلاء
الواعظ المشهور عن الامام محمد الباقر رضي الله عنه انه قال بيان للنقل ونعم ما قال جزاه الله عنا خير الجزاء
بين القول والفعل بون بجيث ان يكون كل كلام الطوسي ولبن يكون كلام المحصل رحمه الله هل سمع عالما
وقادرا اي ما سمعتها الا لانه وهب العلم للعالم والقدرة للقادرين والواهب اجل فاذا ذاما
ان حقيقة العلم والقدرة ما ذا ليس في وسعكم فان كلا ما من نعوت باريها عالم وليس كمثله شيء وهو السميع
راجع الى ما فهمتم في نعوت مصنوعيه مسلم والله اعلم نعوذ من قولك مردود عليكم لانا نقول بموجبه لا يتعالى الباري
واهب الحق فهو حي بالحياة وان انعلم منافي الحياة فهو كلام الملحد ومعتقد الملحد ولم يقل هذا واهب لانه امر
عدمي ولا يجري فيه ما ذكر ولعل النقل الصفاتية يقولون ان الله تعالى ذات بائنين شفة ذات بائنة ذا بلا كما
هو الظاهر من تأسيسهم ذلك لكن ذلك لا الى الحل وح تتوجه عدم الى البائنين فتصاد في نسخة
تتوهم ان عدمها فصاد من لا شيء اذ الذات بائنة له وهكذا اهل الخطاء فيما يصفون الله تعالى
فانهم لما وجدوا ذلك كلا لهم يتعدى ان عدم فصل لم يتصف به فاشتق حسبما تصوروا لله تعالى
عز ذلك والى الله المفزع فيا فوق اولي هذا الكلام منه رضي الله عنه كلام دقيق لما فيه الا سغنا
باستناد تعالى الاوصاف المذكورة مع المنع عن وصفه تعالى كما مر تتوه الى حد لا يخفى فرقه فهو كلام انيق
سديد غرضه التحقيق وهو ولي التوفيق لله العزيز العليم والشرح ذلك اي الوجه الصحيح لذلك
ان التكليف من الشارع انما يتعلق بعبد الله بحسب الوسع والطاقة البشرية لقوله تعالى لا يكلف الله نفسا
الا وسعها فما كلفنا من الشارع بأن يعرفوه تعالى بالصفات التي صرحوا بانها لا يعلم الا بوسع لا بذلك
لكن مع سلب النقائص الناشئة من اشياء اي الصفات التي شاهدوها فيهم اي الاوساف المضافة باسمائها
ذ الجلد ايضا بذلك بحصل لها فيض قوة منها الواجب تعالى فلا يتأتى في معرفته تعالى سلب تلك
الفاضل منها بان يعتقد انه تعالى ليس كذلك بل بانه لا يعتوه فان الاعتوه حقيقة ان لا يحسن التدبير
العتوه لقاصر نا مع عدمه بالنظر الى الذات وبان يعتقد انه عالم بجميع المعلومات بالعلم القادر بالجمل
بعضها وهو على جميع المقدورات لا قاصر على بعضها كما في هذه البشائر للتخويف البعض ويريد بالجميع الكمال
لاشياها كما اليه يشير المحوس ولا يجاد بالاختيار لا كالاوساف القاصرة على بعضها من افعالنا الاختيارية
بالكسب مثلا والايجاد عند المعتزلة وهكذا في سائر الصفات التي كلفنا معرفتها على الكيفية التي لا تكلف
او نحن بما تعتقد صفة لو وجد مناسبها فيه لم يكن الامتثال لان معرفته تعالى في سعنا انما هي بالوجه
اذ تعلقه بالحقيقة ليس في وسعنا لعدم خلقة العلم بنا بالحقيقة وان كان جايزا واذ لم يوجد
مناسب بعضه تعالى فيما لم يكلفنا معرفته بالوجه ايضا فلم يكن الامتثال المذكور وهذا احد معنى
قوله عليه السلام من عرف نفسه فقد عرف ربه بحمد مع انه تعالى قال وما قدروا الله حق قدره
فالمعرفة المرغوب بالوجه المذكور والا لم يتعد بها بالحقيقة فلا تخالفه بينهما الفصل العاشر
نسمعه تعالى ويبصره ونذكر معاشر الاوزاعية السبعية بعض الادلة على ان الله تعالى سميع بصير بخلاف التصديق به

وان لم نفرض السمع والبصر في حقه تعالى والمختلفة انما يعقل في العلم المقابل للحاس فيكون سمعه
تعالى سماعا عن جليل المسموعات لا عن الادراك الحاصل بالحاس كما ان البصر في حقه تعالى ابصار عن العلم بالمبصرات
لا عن الادراك الحاصل بالحاس كما مر فيما بالقوة الباصرة او ليبارجعا اليه بل هما صفتان اخريان زايدتان
على الذات كما هو مذهب الشيخ ابي الحسن الاشعري كذا الكلام الى الآخر بناء على ان الاحساس انما يكون
بالآلة الحساسة والله تعالى منزه عن ذلك لكن هذا مع اصول الكلام ودقايق الشيخ ملعا اراد بارجاعهما
اليه تعليم العلم وذهب سائر المتكلمين من الشيخ الى الاشاعرة ذهابا الى نفي الصفات كما لا يخفى على
المنصفين وكونهما صفتين زايدتين على الذات والعلم بالمتعلقات سبق فهو عند بعض المحققين والا
يزد ما لا يليق اصلا صفاتين ذاتيتين للعلم لكلية تعلق العلم من الشارع بالمعلومات والا لزم تعلق العلم بالمعلوم
والمعلوم الشيء ذات كما لا يوصف بالذاتي ولا الاوصاف والشائم لا يوصف بالسمع والبصر
وفي بعض النسخ لم يثبت اذ ليس صفة قديمة تعالى كما ثبت بازاء ادراك المسموعات او المبصرات صفتا السمع
والبصر بل كان السمع والبصر راجعين الى العلم مع اثبات وصف السمع بازاء لا ثبت بازاء ادراك
الذوات والملموسات والمشمومات وصف الذاتي والاوصاف والشائم كذلك او لم يوصف بالسمع والبصر
ايضا لكان حكمها حكم ادراك سائر المحسوسات في عدم الوصف بها بالمحضور ولم يتعرض الشارع
لانها اي السمع والبصر مختصان بالوصف بالسمع والبصر لادراك المسموع والمبصر منا اثباتا
ونفيا كلام يتعرض الشارع بخصوص ادراك سائر المحسوسات وتسميته اي بان يسميه باسم مخصوص كما
يتعرض

او يكونا عبارتين عن البداء ويكون المراد بتعلق ارادته تعالى بذلك تعلق ارادته تعالى ازليا بأنه يوجد الخطاب
في الوقت الفلاني او يوجد في الازل منويا في الحال مقدرا في الاستقبال فيتراخى الايجاد الى الوقت المقدر فيه للحال المقدرة ايضا بأن يخلق الله تعالى
لا عتبار الايجاد فيه بان يكون الاعتبار المقارن للوقت المقدر بخلق وجود الكلام بعتبار يكون واحدا لا يتجزى ووجوده كذلك
الصفة الذي هو الاستخبار في وجوده في الازل بصفتي الفتح والجزم بصفتي الحال والجزم بصفة
الاستقبال ويكون الفرق بينهما كالفرق بين مفصلا اذا تأملوه في الازل واذا تأملوه في الازل وجدوها
اجمالا كما ان ثلثة اقدار على اذا وانشأ ثلثة اكتابة بيدي مكاتبة بيد واحد لم يتلفظ به
ولم يشر اليه ذلك الكلام تكاثر اشارة بالكتابة بثلثة اقلام مرتبة فلا يتخيل صادر الكلام الى
المتكلم على ما تخيله بعض الاجلاء الشارحين كذا في حواشي الشرح العضدي كذا في حواشي الكبري كذا ان علم
انهم لم يتلفظوا به فهم انما يشيرون اليه هذه الاحرف لا لان لها حرفا انما كتبوها فاذا كتبوا شيئا اشارة الكلام
الى المتكلم حقيقة كما يشير لفظ الى معناه فلا يجوز ان يكون كلام الله تعالى بيده الا بهذا المعنى الا بعض
المعتزلة القائلون بان اللفظ المنزل على النبي عليه السلام فيكون بيده تعالى بمعنى انه كتبه
في اللوح المحفوظ بهذا المعنى الا قول ان يشير بكون بايديهم اذ الاصل لعدة عدم تعاقبها بيد الله
تعالى اينما يشير اليهم بذلك او يشير اليه في السماء الى الملك او الرسول اذ المراد بايجاده تعالى
اعم من ان يكون ابتداء كما هو عند اهل الحق او بواسطة كما هو عند غيرهم والا فالصفة الصادرة

من الملك او الرسول عند المعتزلة مخلوقة لهم الآن يقولوا ان كلام الله تعالى الحق فيهم ليس عندهم
خاصة بل اما الاول فلان عبرة الكثير كما تأتي في بحث الكلام تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا والكلام
في النفس متكاثر اهل عبرة نفسها مع انه لا يسمى متكاثرا اهل عبرة على ذلك بل ان وجد التعدد الذي
عليه الكلام في العبرة كذلك زعم انه ليس له عدد الى تلك الاحرف بل هو كما تأتي في الحروف والاصوات
الكلام في النفس كون الاخبر كذا بان ينتقش في النفس نقشا فلا يتوقف على مباشرة شيء لكلام يسمى
عبرة ذلك متكاثرا بر في بعض النسخ البالية هكذا فلان ان لم يعتبر على ما تأتي الكلام في النفس لا يسمى
متكاثرا حضيقا اذ لم يحفظ بالحروف والكلام اتهى وقوله لا يسمى متكاثرا اي بالوجه الذي
قوله حضيقا الخ اي لا يتأتى لم يحفظ بالحروف فضلا عن تأتي الفرق الكلام انما هو حفظها
بالبال وذلك لا يستلزم التوقف على الحروف كما مر وبسبب عدم تأتي الكلام على
النفسي ولا يكون عبرة النفوس والعقول الا ان يقول ان ذلك الآن ما دامت عبرة متكاثرة كلاما
نفسيا لعبرة مما لا تتوارى الآلة اللفظ فافهم ذلك واما تأتي فلان الخصوص السمعية
والزمان على اي شان صفة الكلام تعالى وظواهر تلك النصوص لكون تلك الصفة عرضا فهذا الاسم المخصوص
والزمان على انها صفة معانية لسائر الصفات المذكورة في النفس ايضا باسمائها الخصوصة كالعلم
والقدرة والارادة غير الشفاء العالم والقادر والمريد فلا يقول بقائل العقول بان العالم العقول
يقول الى ان لا يكون الكلام صفة اخرى وراء تلك الصفات بل يكون راجعا الى صفة القدرة



لكون التكلم عندهم عبارة عن القدرة على خلق الكلام في محل قابل له من الغير
والملك والرسول لا عن الاضافات بالكلام القائم عند الاطلاق وبهذا يجاب عن
ظواهر النصوص والجواب عن الظواهر من غير ضرورة واعتبار البرهان مستنكر جدا
ولا ضرورة بها الجواز الحمل على الكلام النفسي على انا نرى مع ان في لهم خلاف ذلك النفس
لا يمكن الدلالة مصدر المجهول من دلالة على اي لا يمكن ان يدل على نفي الكلام النفسي
حتى يكون لا فائدة وجه لما مر من ثبوت يكون في لهم المذكور بخلاف ما في الوضع
انه يكون ناسدا فلا كيف ولو لغوا اي الكلام النفسي في لهم القطع في كونه تعالى
متكلما بالمعنى المعروف المصنوعين لا يسمى المتكلم متكلما بمجرد الخاطر اللايح اعتمادا انه دال
على كلام النفسي لا سبوع انه ثبت بالشرع انه تعالى كان متكلما قال تعالى وكلم الله موسى
الآية وبعد ثبوت كلام النفسي بالنظر العلم الكاشف عما ذكرناه من محصول مذهب الشيخ
الاشعري من حمل المعنى في كلامه عليه من غير خلل فيه فهذا ردناه فهو المراد بالقبول والله
الفصل الثاني عشر في القضاء والقدر الذي كلما يا فصل بهما القضاء
عبارة عن علمه تعالى في الازل بما يكون فيما لا يزال على الوجه الكلي يكون الكائن
فيما لا يزال عليه اي على ذلك الوجه والقدر عبارة عن ايجاده بالفعل في الخارج فيما
لا يزال على وفق القضاء الذي هو علمه الازلي على الوجه الذي يكون عليه وهذا يطلق
القضاء

القضاء والقدر بمعنى واحد ويكونان متراد فين هذا في الواحد وعلى تقدير امتياز هما
فيقضاء الله وقدره بمعنى خلقه وتقديره ايضاء علما لقدرة القدر ان تقولوا ان وجوه الصور امتيازا
البناء على اصل اللغة والعقائد على المتأخر منها اللطف وهي الجزاء بالكلمة عند الطاعة او بقرب صنفا
وبسببا لمحصلة والقرب وسنعاد تمامه في الاصلح للعبد او النظام العالم عليه فتأمل مخلوق تعالى او وجوبا
لانه تعالى ذلك تحقيق عدم وعلى الله تعالى ايثار الصبي جاريا لعادة مؤثرة بالعقل لانه لطف
وقد اللطف متبع كما تجاه اي تلك العادة المؤثرة لتحقق الطبع الثواب اذ لا يتصور استحقاق
الجزاء على ما ليس بقدرة وبها يتحقق القضاء على هذا القضاء اذ لو لم يكن عبادة لكان القضاء عليها
والله تعالى منزه عن الظلم وبالجملة على اشتمال الله تعالى على الازل اذ القضاء على القضاء
والمعصية جميعا بالجزاء والمعصية على الطاعة بعادة المؤثرة فيها لاختياره المرجح لها لذلك يستحق
على فعل المعصية وعلم البقاء الازل اذ المطيع القادر على اختيار الطاعة على المعصية بعادة
المؤثرة فيها اختيارا لاختياره المرجح لها فيستحق الثواب على فعلها لذلك القدر لكن لا شيء منها بقدرة
والا لما استحق العبد الثواب والعقاب على فعله اصلا اذ لا مقتضي للاستحقاق على ما تقدم بقدرة عينه
دون قدرة تالي والا فيقدرة استحقاق العبد ذلك عند الله تعالى بدية الازل لما انه لا يؤثر ايجادا
الطاعة ولا الجاد المعصية فاذا تحقق ليس مستحقا بايقاع احد القدرتين بل هو مستحق واقعا
العبد بقدرة المؤثرة بالعقل وارادته المرجحة بعينه اصلا القدرتين فعل الثواب لا بايقاع

وليس شئ ذلك اى في العلم بل كذلك لتجيه من الله تعالى للعبد لاحدها اى الواجبين فان العلم بانه
العبد يختار احدهما ويفعله بقدرته واختياره ليس شئ التجيه قبل وهذا على مذهب الاشعري
ايضا لتجيه بل لانه تعلم الله في الازل ان العبد يكسبه القائل به الشيخ الاشعري يفعل ما يفعل ولا
تجيه في ذلك وان لم يكن فعله تابعا يثبوته واجاده بناء على نفيه تاثير قدرة العبد اذ لا يكون ثمة
تجيه للعبد فذلك يستحق العبد الثواب على فعل الطاعات والعقاب على المعاصي ايضا فلا يتم ما تقرر انه
لا استحقاق للعبد على فعله عند اولئك انا نفي ذلك لا استحقاق لا يكون على الله تعالى لما افعل اهو مصلحة
للعبد او مفسدة له بل انما يكون بلا ازدياد على صرف الازل لما انه تعلم الله تعالى وجود وقوعه على ان يكون
الوقت الذي يوجد فيه العلم بانه يوجد فعل المقدور والا تعلم الله تعالى خلافه وخرجت انه صحيح قدرة وخرجت انه
صحيح ارادة يكون فعلا مصدرا للمقدور والا تنافي ذلك لا استحقاق الا ترى ذلك العلم على هذا
التقدير موثر للمعلوم وخرجت انه قدرة معينة لم خرجت انه ارادة فاما في استحقاق العبد ذلك
لا تقال يجوز ان يكون العلم موثرا في وجود الفعل بسبب قدرة العبد على مذهب المعتزلة او بسبب
كسبه على مذهب الاشعري الا تضلا الاولى وهو ان يكون موثرا في الوجود بسبب القدرة نكلا
خالق المحصل لا ينفع فانا نقول انا العلم على تقدير كونه فعلا يكون سببا لوجود المعلوم وكون
الشئ كما علم فانه سبب للصدور الشئ فرسبب آخر كما القدرة لا يعلو به توقف يجوز ان يكون العلم
موثرا في الوجود بسبب القدرة اما بعضه يكونه سببا بعيدا لوجود ذلك الشئ ويكون

في العلم

في العلم بفعل العبد تجيه له اليه وعلى هذا التقدير يبقى الاشكال الذي اوجب العتزلة الاصلا اى
لا صلا وعدهم اثبات قدرة العبد وتاثيره الى العبد بقدرته وبنى عطف على اثبات تاثير اليه
بقدرته في فصل الخلق وصيانة لا صلى للتوقي العقاب على الشر بقدرته فاردوا نفي قدرة الله تعالى
واراده وذلك اولى بقياسهم الاستكاري ثابت لانه كما يحصر عن اثبوت الوقوع بقدرة العبد
فيما نحن فيه بناء على انا لو كان لذلك لا يحصر عن اثبوت العبد كما العلم بناء على قرره فلا يدفع
التجيه للعبد الى احد الطريقين ما ذكروه ز اثبات تاثير قدرة العبد وفي قدرة الله تعالى في فعل العبد
اذ لا يكفي نفي علم الله تعالى بافعال العباد واذا كان علم الله تعالى بافعال العباد كما قرر وانتفى
كون العلم فعليا كما لا يقال القائل اذا العلم حكاية للمعلوم فيكون تابعا له فلا يكلف مقدورا كونه موثرا
فيه نعم يستحيل تخلف معلوم الله تعالى عن علمه به لاستحالة الجهل عليه تعالى وبين هذا التاثير فيه
واما الشق وهو ان يكون العلم موثرا في وجود الفعل بسبب كسب العبد فهو ان الكسب الذي اثبته
الاشعري ليس كما يدفع الاشكال الذكور اذ لا اشكال على مذهبه فانا نقول عند فضل الله تعالى
عدل عنه بناء على ان الكل كله ملائم عليه تعالى اصلا فانا نشاء اى الكسب للعبد بين حركة الرعشة
وحركة المختار وان التكليف بمثل الاول مما لا يكون متعلق قدرة العبد عندنا بخلاف مثل الثانية تام
متعلق قدرته في الصحة التي دائما يمثل الاول اى مثل حركة الاولى اعني الرعشة بانه لا تكليف به
ايضا بما يثبوته عندنا اثر لا يتبع عليه تعالى اصلا ان شئ هذا مذهب اليه الاشعري من ثبوت قدرة العبد

لا لانا نقول على ان الكل بمشيئة الله تعالى وخلقه وان التكليف انما هو بما يقع هو
التكليف بما ليس متعلقا لقدرة العبد اصلا كخلق الجسم اما ما هو متعلق لقدرته كالايمان وسايره
القائمة بان لم يكن لقدرته تاثير فيه فالتكليف به واقع فضلا عن الجواز كالكلف ابو لهب بالايمان
انه هو متعلق قدرة العبد وان لم يكن لقدرته تاثير فيه فالتكليف به واقع فضلا عن الجواز كالكلف ابو لهب بالايمان
والفعل مع القدرة
وليس فيه عدله فانه تعالى ليس للعبد على الله تعالى حق حتى يتهم في حضرته تعالى كما انه الكل لله تعالى
بل هو الحاكم المطلق الفعال ما يريد لم يريد قدرة الاول السعادة لمن اراد والشقاوة لمن شاء
كل ذلك من غير شائبة استحقاق من العباد ولا سبق على الازل فضلا عن تاثير قدرة العبد لذلك
هو كلام لجته ولا ياتي وصلاء للتاسف لا ياتي كما ورد في الحديث القدسي الفصل الثالث عشر
في حكمته تعالى الاتي لا تحاط افعاله تعالى منها وهي عبارة عن اتقان العلم واتقان الفعل المتصادر عنه
ولما كان الواجب تعالى متصفا بالعلم الاكمل الذي لا يتاتي علم اصلا لمخلوق ولا يشوبه جهل
اصلا كما هو شان العلم منا وكذا بالقدرة الكاملة التي لا يعتريها العجز المقابل لها في عينه
وذلك لانه كما صنا بعد الفي هي اثر قدرته الثابتة للعلم مستلزما على دقايق الحكم والمصالح
التي تحتيرة العقول بذلك اى تامل منها عقول العقلاء العالمين اى العقلاء لا يكاد يكون
اقل قليل متناول من ذلك بحيث يدرك في ذلك للادراك القليل بحيث يتعجب من عدم
صافته وقدرته كما يشهد به النظر الدقيق في المصنوعات المشاهدة لنا حتى ان النظر

في الهيئة

من ذاته دليل لا يفتقر الافادة لو لم يكن بعض الافادة بما يفتقر فالاقتصار على ما ينبغي بكونه التعريف
ومعلوم ان العالم الغرض بحسب المفهوم يشمل العوض لان العوض مقصود كسائر الاغراض بل العوض
اقصى اذ كل احد يغرم العوض بحسب المفهوم لكن العوض يساوي الغرض بحسب القصد كما ذكرنا مغنيا
عن ذكره ايضا ممكن لامكان بعدها مطلقا لا خبر اذ قد علمت معنى الجود فقد علمت امكانه بالمعنى
لله تعالى فائدة عينه انما يفعل الخير لوجه فلا يكون الملك الحي عليه بالغير للمستحق غرضا لا غرض
العابث اليه اي ذلك الغير اما في الدنيا واما في الآخرة وقوله اما الثواب الخ اما للتنويع او للتعميم
بان الاغراض العابدة الدينية الآخرة او اريد بها ما هو المتعارف او دنيا اذ اريد بها المنفع
القوى فخلا فاذ المدح من الناس فائدة في الدنيا مطلقا وكذا فوائد استكمال النفس او الاحتراز عن
عقابها فهي معرض الزوال فائدة في الدنيا ايضا وايها كما تعرف في الآخرة وقوله ان الخلوص من الالم الذي
يلحقه بالعقل وبحسب اعتقاده يحتملها هذا التعميم لا اقل مثل قطع او الاقل مرارة الذرة التي تلحقه
بالعقل لعلاج الحجامة التي تقشد ذرة القطع في هذه الشدة الى ما يزيد لك ما مر وعايدة الدنيا
والآخرة واما المدح الحق فتاتي فيقض الجزء بادناه لا يتاتي على الممكن بحسب ما يصدر كل واحد منها
بحسب العظمة التي تعلق الله على ما مر فيجعل منه تعالى احدا ما كون هنا بلا ريب بحسب نظيره
ومن غير غرض وهو مرفوع لطف شرعي لان المدح الغرض ما صح عليه لا قصد تعالى ما صح عليه
بعض الاغراض والفضائل الشاهدة بعض الممكنات لا يدل على انه تعالى منع الخير الذي يكمل به عند الفعل او ترك
لانه

لان ما هو المقصود الغالبية في ذلك البعض كمن يجعل البداء الفاعل عز وجل على آخر ما يصدر
الغالبية منه فاسد لانه يلزم ان يكون الشخص لان الله تعالى خلق العالم كما هو الظاهر وما هو منه تعالى هو خلق زيد هو
غير وهو عند الحكماء شيء واحد صدقا ومعنى يوقف العلم على وجوده وعلمه بعلم الوجود من مشاهير
مواضيع البداء غير محتجة الوجود يكون الواجب مع كل من السوابق الخاصة في ذلك المعلول وجوده
وعدمه القادر على وجوده علة موجبة للمعلول ولا يشيء شيء من آحادها في آن من آنات سلسلة
المعلول الى معدة مستدل الوجود فقط من غير معلول لطائفة السوابق عليه كل واحد منها سبق بالمعلول
غير مشاهير منها لا الى نهاية قال العلم الشيخ في التعليقات البدء هو ان تعالى لم تكن له القدرة لا يعيدها
عجز او العلم لا يشيء جهل والحكمة اي الاتقان علما وعملا هكذا مرة غير جميع اعتقاد بحيث لا يدين منها شيء
فلا البتة تذوق من ذلك خلل لكما يلحق بالعجز تعالى الله عن العجز الوجود لا يشاء اذ ما
المقصود بالذات العالمية اي التي تدري الطبع فهي انما هي واسعة للمقدور التي يقتضيها النظام
وليست لعجزه تعالى او لجزالة قدرته بل لنظام التام فادة قابلية المادة تعالى فيض البداء الفياض
وعند المحققين فرط الكشف والشهود وهم الصفة تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا على احد وجهين احدهما
فزاد المكنات على ما تقتضيه الوجود وتوابعها بلا فصل من مقتضيات شأن العزة عليه بحيث
لا يكون ان يكون ذلك اقوى واكمل مما هو عليه اذ المقصود منه كل حال من الاحوال الواقعة عليه الواقع كذلك
الوقوع على ما هو عليه انما هو تلك الحالة الاقتضاء عليها وكل حال من ذلك الوقوع انما هو على ما هو عليه
لا فعل

الى الفضل كل خير وكمال صدر فضل تعالى وان كان الشر المحض العدم ونقيض العظمة الامكانية وكثير من
اصالك فرعية فهو الله تعالى اصالك مرتبة من فضله على اهل ان لفظ العظمة الوجود وهو الواقع بيانك فعليك الى الفضل والطول لفظا
وهذا جار الله هو الذي فتح لي الهداية السبيل لانه الحاذق وحده واما متابعة تعالى في كما نالوا عيانا عن علم نظام العالم على الوجه الذي هو عليه الوجود
ما كما لا الاعلى الكلية تلقي وحي الحق وهذا لان الوحي كما هيئ لم يزل عن ميزة الاقتصار الى اهل الصفة
الاقتدار حيث الكل من ذلك العلم نظام العالم هو السبب لوجود الممكنات الوجود تلك هي عليه كما سبق في فصل الصفات واما لطفه تعالى فهي ترتيبه تعالى
كل مرتبة زائدة العالم تحصيل الكمال اللائق بها وفق الحكيم بها ومستفادة استعداده واستعداد مقابلة ثانية مستقلة اما بترتيبه او بالذات فهي اصلا ترتيبه تعالى
كل شيء سوى الله تعالى الكل من الكمال اللائق بها بالطبع مستقل بما هو موجب الارادة لما لا تقتضيه الحكمة على ما سبق في فصل الصفات عليه السلام
ربنا الذي اعطى كل شيء خلقه ثم هدى هذه الآية شاملة في جميع المكنات فقرينة قوله كل شيء وهذا حديثا عما هو الجعل
الذي قاله الجبر العام تعالى هو فيض العقل الاول لعدم ادراكه واستلزامه بما قال الشيخ او الاول بعضوية تعالى ما لك اي مالك
الكل لا الى ليس ثمة اي الاول شيئا لا الكل منه تعالى ليس كمثله المكون شيء ما الاعلام صلة الاستعداد ويظهر فيض الوجود
بعض تعالى ناليا ومقتضيا على اعدام العدم اي على ايراد الشر الكون من فيض الوجود تعالى على السليب الممكنات ما استعدوه ومقتضى السلب
مقتضاه اي الممكنات مستقلة بمستقبله وقوله تعالى لا يسأل عما يفعل وقوله لا شيء كالله اي مثله تعالى اي مستقلا شيء ما لا يستعد الممكنات الا بطلانا الا
وجهه اي ذاته تعالى المقتضية بذاتها تعالى لا يتعلق ايجاد البقاء اولا وهو تعالى نافع الاعدام ايضا مالك يأخذ فيض الوجود
كما هو مقتضى ايجاد بقيض الوجود على الكون ما ايجاده نافع الاعدام اي الاعدام والايجاد وفق الحكمة اتقنه تعالى اتم وفوق التمام اتم الاول
اي ما اتم تام تحصيل الكل ما هو شأنه الحصول اي تحصيل الذي هو الفعل وما الشأن اي مرتبة فوق التمام فلا فاستعد تعالى على الفيض الممكنات

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الموحد بجلال ذاته وكمال صفاته المتفرد بنعوت الجود وعز شراب التفضل
وسماته والصلاة على نبيه محمد المؤيد بساطع حجته وواضح بيناته وعلى آله وصحابه بداة
طرق الحق وحماته وبعد فانّ مبنى علم الشرائع والأحكام واساس قواعد عقائد الاسلام
بين علم التوحيد والصفات المرسوم بالكلام المخبر عنها بباب التلذذ وظلمات الأوهام وانّ
المختصر المسمّى بالعقائد للشيخ الامام الهمام قدوة علماء الاسلام نجم الملة والدين عمر النسفي
على قلته وبرجته في دار السلام يشتمل في هذا الفن على غرر الفرائد ودرر الفوائد في ضمن فصول
هي للدين قواعد واصول واثنا نصوص مع غاية من التنقيح والتهذيب
ونهاية من حسن التنظيم والترتيب فحاولت ان اشرح له شرحا يفضّ مجملاته ويبيّن معضلاته
وينشر مطوياته ويظهر مكنوناته مع توجيه الكلام بما تنفق وتنسيق على المرام في توضيح وتحقيق
للمسائل بغاية تقرير وتدقيق للدلائل ان تحرير وتفسير للمقاصد بعد تمهيد وتكثير للفوائد مع
تجريد طاوياً كشح المقال عن الاطالة والاملال ومتجافياً عن طرق الاقتصاد الافضاء الى الاخلال
والله الهادي الى سبيل الرشاد والمسؤول انيل العصمة والسداد وهو حسبي ونعم الوكيل اعلم
ان الاحكام الشرعية منها ما يتعلق بكيفية العمل ويسمى فرعية وعملية ومنها ما يتعلق بالاعتقاد
ويسمى اصلية واعتقادية ثم العلم المتعلق بالاول يسمى علم الشرائع والاحكام لما انتهائه الا ان تستقا
الا من جهة الشرع ولا يسبق الفهم عند اطلاق الاحكام الا اليها وبالثانية علم التوحيد
والصفات لما ان ذلك اشهر مباحثه واعرف مقاصده وقد كانت الاوائل من الصحابة
والتابعين رضوان الله عليهم اجمعين لصفاء عقيدتهم ببركة صحبة النبي صلى الله عليه وسلم
وقرب العهد بزمانه لقلة الوقائع والاختلافات وتمكنهم من المراجعة الى الثقات مستغنين
عن تدوين العلمين وترتيبهما ابوابا وفصولا وتقريرهما مقاصدهما وموادا واصولا الى ان
حدثت الفتن بين المسلمين وغلب البغي على ائمة الدين وظهر اختلاف الآراء والميل
الى البدع والأهواء وكثرة الفتاوى والدعاوى والرجوع الى العلماء في المهمات فاستقلوا

بالنظر والاستدلال والأحاجيها والاستباط وتمهيد القواعد والأصول وترتيب الأبواب والفصول
وتكثير الساتها بايراد تتمتها وايراد الشبه باجوبتها وتعيين الأوضاع والاصطلاحات وتبيين المذاهب
والاختلافات وسمّوا ما يفيد معرفة الاحكام العملية عن ادلتها التفصيلية بالفقه ومعرفة اصل
اجمالاً في افادتها الاحكام باصول الفقه ومعرفة العقائد عن ادلتها بالكلام لانّ عنوان مباحثه
كانه قولهم الكلام في كذا وكذا لانّ مسئلة الكلام كانت اشهر مباحثه والكون نزاعا وجدالا حتى ان
بعض المتقدمين حرّم كتابة الرد على اهل الحق لعدم فهمهم خلق القرآن ولا نزيد بذلك قدرة على الكلام في تحقيق الكثرة
والزام الخصوم كما لمنظور الفلسفة ورأوه اول ما يجب من العلوم اتى ثم سمّوه بتتمة بالكلام فاطلق عليه
هذا الاسم لذلك ثم خصّ به وبما يطلق على غيره تمرّناً لا ثانياً ثم يحقق بالمباحثة وادارة الكلام من
الجانبين وغيرها مما تزيد به مطالعة الكتب ولا ثانية اكثر العلوم خلافاً ونزاعاً فيشتد
افتقاره الى الكلام مع المخالفين والى تعليمهم ولا تبلغ درجة ادلته صاحبها انه يرى الكلام دون ما عداه
كما يقال للأدوية ان الكلام بذا هو الكلام ولأدلته لا تبنائه على الأدلة القطعية المؤيد اكثرها
بالأدلة السمعية اشد العلوم تمانعاً في القلب وتغلغلاً فيه فمتى كلام المتقن من الكلام وهو الطوع
وبذا هو كلام القدماء ومعظم خلافياته مع الفرق الاسلامية خصوصاً المعتزلة لانهم اول
فرقة استنّوا قواعد الخلاف لما ورد به ظاهر السنة وجرى عليه جماعة الصحابة رضوان الله
تعالى عليهم وفي باب اعتقاده وذلك لان رئيسهم واصل بن عطاء اعتزل عن مجلس الحسن البصري رحمه الله
تقرير مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر وبثبت المنزلة بين المنزلتين فقال الحسن البصري رحمه الله قد اعتزلنا
عنا فسمّوا المعتزلة وهم حمّلوا انفسهم اصحاب العدل والتوحيد لقولهم بوجوب ما وجب على الله تعالى
وعقاب العاصي على الله تعالى وفي الصفات القديمة عنهم انهم تورّعوا في علم الكلام وتشبثوا
بأذيال الفلاسفة في كثير من الأصول وشايع مذهبهم فيما بين الناس الى ان قال الشيخ ابو الحسن
الأشعري لاستاذه ابي علي الجبائي ما تقول في ثلاثة اخوة مات احدهم مطيعاً والآخر
عاصياً والثالث صغيراً فقال ان الاول يثاب بالجنة والثاني يعاقب بالنار وما لك لا يثاب
ولا يعاقب قال الأشعري فان قال الصغير يا رب لم اعلمت بي صغيراً فأبقيتني الى ان اكبر فأطيع وأثاب

عادية عهما هما اللاتي
بالخطابيات فان العادة
جارية بوجود التمانع
والتغالب صوبه

يصلح للآخر فلأن شيئا من الموجودات لا يسد مسد شيء من الاوصاف فان اوصاف العلم والقدرة
وغيرها لا يجوز قيام شيء منها مقام شيء لعدم المناسبة بينهما قال في البداية ان العلم متعلق موجود
وجايز الوجود ومتجدد في كل زمان فلما ثبتنا العلم صفة لله تعالى كان موجودا وصفة وقديما وواجب الوجود
ودايما في الازل والابد فلا يلزم المحذور بوجه من الوجوه هذا كلامه وقد صرح بان العالمية عندنا انما
تثبت بالاستدلال في جميع الاوصاف حتى لو اختلفا في وصف واحد انتفت العالمية وقال الشيخ ابو المعين
في التبصرة اما على اهل اللغة لا يمتنعون من القول بان زيدا عالم لجوهرية الفقه اذا كان زيد يساويه في
مسئلة في ذلك الباب وان كان بينهما مخالفة بوجوه كثيرة وما يقوله الاشعرية من ان العالمية لا تثبت الا
من جميع الوجوه فاسد لان القوم قالوا لفظة عالم لفظة مشتركة يعبر بها عن استوائهما في الكمية لا يعبر بها عن تفاوت
الوزنة وعن الجبان والصلابة والشجاعة والظاهر ان مرادهم ان لفظة عالم لا تطلق على الله تعالى الا اذا كان مساويا
لسائر الموجودات في جميع الوجوه فيما به العالمية كما لا يخفى ومرجع هذا ينبغي ان يعود كلام البداية ايضا والا فاشتراك الشيئين
في جميع الاوصاف وتساويهما في جميع الوجوه مع التغاير يكاد يتصور اتفاقا ولا يخفى على عاقل وقد نبه
شيخ الاسلام البعض على الجواب بما لا يخفى على المتفطن الفاطن مع ان التصريح بالقطعية فاطبة بعدم
العلم وستعرف القدرة فهو يكفي شيئ بعد شيء لكن لا كما توهم الفلاسفة من ان العلم والقدرة لا يعلم الا بالبراهين ولا
يقدر على الكثير من واحد والكثير من واحد لا يعلم ولا يقدر الا واحد بل كما ذهب اليه جمهور المتكلمين والحق
انه لا يقدر على مقدور واحد وعامة المعتزلة على انه لا يقدر الا على ما يقتضي مقدوره لابد وله صفات لما
ثبت من انه عالم حتى قادر لا لغيره فلك ومعلوم ان كلا من ذلك يدل على معنى زايد على مفهوم الواجب
وليس الكل الا ظاهر فانه وان صح قولهم المشتق على شيء يقتضي ثبوت ما اخذ منه الاشتقاق وثبت له صفة
العلم والقدرة والحيوة وغير ذلك لا كما توهم المعتزلة انه علم لا علم له وقدر لا قدرة الى غير ذلك فان هذا
ظاهر بمنزلة قولنا الاسود لا سواد له وقد نطقت النصوص بثبوت علمه وقدرته وغيرهما وقد ثبت
حدوث الافعال المتقنة على وجود علم وقدرة لا على مجرد تسميته عالما قادرا وليس النزاع في العالمية
التي هي من جملة الكيفيات والملكات ما صرح به مشايخنا من ان الله تعالى حي له حيوة ازلية ليست
بروح ولا مستحيل البقاء والله تعالى عالم وله علم ازلي شامل على جميع الاشياء ليس ببعض ولا يستحيل
البقاء ولا هو عرض ولا مكتسب كذلك سايل الصفات بل الدليل فيه انه كان العالم منا عالما وهو عرض قايم بمحل زايد
عليه حادث فهو للقايم العالم علم هو صفة ازلية قايمة به زايدة عليه ليست هي ولا غيرها وكذلك في جميع الصفات فانه
الفلاسفة والمعتزلة فهو ان صفات معين ذاته بمعنى ان ذاته تسمى باعتبار تعلق بالمعلومات عالما
بالمقدورات قادرا الى غير ذلك فلا يلزم تكثير الذات ولا تعدد في القدماء والواجبات والحق الصحيح
والجواب ما سبق من ان المحصل تعدد الذوات القديمة وهو غير لازم وبين لزوم كون العلم مثلا قديما
وصيرورة عالما وقادرا وصانعا للعالم وغيره للخلق وكون الواجب غير قايم بذاته الى غير ذلك
من المحالات ازلية لا كما زعم الكرامية ان له صفات لكنها حادثة لاستحالة قيام الحوادث بذاته
قايمة بذاته مرة اخرى لا بمعنى صفة التي هي ما يقوم به لا كما زعم المعتزلة انه متكلم بكلام هو قايم بغيره
لكن مرادهم فيكون الكلام صفة لذلك الغير كما توهمه بعض اتباعهم وانما تمسكت المعتزلة بانه
في اثبات الصفات ابطال التوحيد لما انها موجودات قديمة مغايرة لذات الله تعالى فلزم قدماء غير الله
وتعدد القدماء وبرد تعدد الواجب لذاته وعلى ما وقعت الاشارة اليه في كلام المحققين والتصريح به في كلام
المتأخرين من ان واجب الوجود بالذات هو الله تعالى وصفاته وقد ذكرت الفلاسفة في اثبات الثلثة
من القدماء فاما ان القايمة او اكثر شاء الا الجواب بقوله وهي لا هو ولا غيره يعني ان صفات الله تعالى
ليست عين الذات ولا غير الذات فلا يلزم قدم الغير ولا تكثر القدماء والنصارى وان لم يقولوا
بالقدماء المتغايرة لكن لزمهم ذلك لانهم اثبتوا الاقانيم الثلثة التي هي الوجود والعلم والحيوة وسموها
الاب والابن وروح القدس وقد علم ان اقنوم العلم قد انتقل الى بدن عيسى عليه السلام فتجوز بالاتحاد
والانتقال كانت ذوات متغايرة والعقل ان يمنع توقف القدم والتكثر على المغايرة بمعنى جواز الانفكاك
للقطع بان مراتب الاعداد من الواحد والاثنين والثلثة الى غير ذلك متعددة ومتكثرة مع ان البعض
جزء البعض بالجزء لا بغيره الكل وايضا لا يتصور نزول الخواص الستة في كثرة الصفات وتعددها
متغايرة كما زعم وغير متغايرة فالاولى ان يقال المحصل تعدد ذوات قديمة وذوات وصفات ان
لا يجتمع على القول بكون الصفات واجب الوجود لذاتها بل يقال هي واجبة لا لغيرها بل بما يلزم عنها
ولا غيرها اعني ذات الله تعالى ويكون هذا مراد من قال الواجب الوجود لذاته هو الله تعالى وصفاته

يعني انها واجبة لذات الواجب تعالى وانما قلنا هي لا هو ولا غيره لانها لو كانت هو لكانت قديمة
واجبا بذات الواجب منفصلة منه فليس كذلك لقيام الباحث بوجود القدماء ووجوب الالهية لكن ينبغي ان يقال الباحث
قديم بصفاته ولا يطلق القول بالقدماء لما يوهم بذهاب الوهم الى ان كلا منها قايم بذاته موصوفة بصفة
الالهية والصحيح هنا المقام ذهاب الفلاسفة والمعتزلة الى نفي الصفات والكرامية الى نفي قدمها وما
الاشاعرة الى نفي عينيتها وغيريتها فان قيد هذا في اظهار رفع للنقيضين وفي الحقيقة جمع بينهما لان
نفي العينية مرجعها الى اثبات الغيرية ضمنا واثباتها ضمنا مع نفي العينية مرجعها جمع بين النقيضين
وكذلك نفي الغيرية مرجعها اثبات العينية ضمنا واثباتها مع نفي الغيرية مرجعها جمع بينهما لان المفهوم
من انه ليس هو المفهوم من الآخر فهو غيره والا فعينه ولا يتصور بينهما واسطة قلنا وقد تصور
الغيرية بان يكون الموجودين بحيث يتقدر ويتصور وجود احدهما مع عدم الاخرى يمكن الانفكاك
بينهما والعينية باتحاد المفهومين بلا تفاوت اصلا فلا يكون ان نقيضين بل يتصور بينهما واسطة
بان يكون التي بحيث لا يكون مفهوم مفهوم الاخر ولا يوجد بدونه كالجزء مع الكل والصفة مع الذات
وبعض الصفات مع البعض فان ذات الله تعالى بصفاته ازلية والعدم على الازلي في محال والواحد من
العشرة يستحيل بقاؤه بدون باقي العشرة وهو بدونه اذ هو منها فعدمها مدة مع وجوده يوجب عدمه
الحدوث فان قيام الذات بدون تلك الصفة المعينة متصور وممكن عقلا لان كذا ذكره المشايخ وفيه
نظر لانهم ان اراد صحة الانفكاك من الجانبين انتقض بالعلم مع الصانع والعرض مع المحل اذ
لا يتصور وجود العالم مع عدم الصانع لاستحالة عدم ولا وجود العرض كالسواد مثلا بدون
المحل وهذا هو مع القطع بالمغايرة اتفاقا وان اكتفى بجانب واحد لزمت المغايرة بين الجزء
والكل وكذا بين الذات والصفة للقطع بجواز وجود الجزء بدون الكل والذات بدون الصفة وما
ذكر من استحالة بقاء الواحد بدون العشرة ظاهر الفساد لا يقال الراد ما كان متصورا بوجود كل
منها مع عدم الآخر وهو لا يتصور لانا نقول لو كان محالا والعالم قد يتصور وجوده دائما يطلب الدليل على ثبوت
الصانع بخلاف الجزء مع الكل فانه كما يتصور وجود العشرة بدون الواحد يتصور وجود الواحد العشرة بدون
العشرة اذ يوجد لها كان واحدا من العشرة والحاصل ان وصف الصانعية متعذرة وامتناع الانفكاك

سايرالواجبات ولو شاركه في وقع والحصول التحقيق صارتا من صفة ازلية تسمى لكونه تعالى بحقيقة وبلا
عن لفظ الخلق الشيوع استعادة في الخلوق والتوفيق وهو تكوين مخصوص صنع بر اشارة الى اي مثل
التخليق والتصوير والترزيق والاحياء والاماتة وغير ذلك قال اسند الله تعالى كل منها راجع
الى صفة حقيقية ازلية قائمة بالذات وهو تكوين لا كالخلق الاشعري وبرانها اضافات وصفات
الافعال لا الكلام وهو صفة ازلية مغايرة عنها بالنظم المتلى بالقرآن المذكر بالحروف الموقوف على ذلك لان كلام
ينهى ويخبر يجد من نفسه صنع ثم يترجمه عليه بالعبارة او الكتابة او الاشارة وهو غير العلم اذ قد يخبر
الانسان عما لا يعلم بل يعلم خلافه وغير الارادة لانه قد يأمر بما لا يريده كما مر عبده قصدا الى
اظهار عصيانه وعدم امتثاله لاوامره ونواهيه هذا كلام نفسي مدلول عليه بالاشارات التي الاخطل بقوله ان
الكلام لفي الفؤاد وانما جعل اللسان على الفؤاد دليلا وقال عمر لو زورت في نفسي مقالة وكرل
ما تقول لصاحبك انه نفسي كلاما وبيان ذلك والدليل على ثبوت صفة الكلام اجماع
الامة وتواتر النقل عن الانبياء كصلى الله عليه وسلم على انه متكلم مع القطع باستحالة الكلام من غير
ثبوت صفة الكلام له ثم ثبت ان الله تعالى صفات تسمى العلم والقدرة والحياة والسمع والبصر
والارادة والتكوين والكلام والمكان في الثلثة الاخيرة زيادة تلخ وخفاء كر والاشارة
الى اثباتها وقد مر ما وقصر الكلام ببعض التفصيل فقال او هو اي الله تعالى متكلم بكلام هو صفة له
ازلية مغايرة لاقسامه اثبات المشتق للشيء من غير قيام ما خذ الاشتقاق به وفي هذا رد على المعتزلة
حيث ذهبوا الى ان متكلم بكلام هو قائم بغيره ليس صفة له ازلية مغايرة لاقسامه قيام الحوادث
بذاته تعالى وليس من جنس الحروف والاصوات ثم مرة انها اعراض حادثة مشروط حدوث
بعضها بانقضاء البعض لان اقسامه التكلم بالحروف الثاني بدون انقضاء الحروف الاول قد يتحقق
وفي هذا مرة على الحنابلة والكرامية القائلين بان كلامه تعالى من جنس الاصوات والحروف
مع ذلك قديم وهو اي الكلام صفة اي معنى قائم بالذات منافية للسكوت الذي هو ترك
الكلام مع القدرة عليه والآفة التي هي عدم مطاوعة الالات اما بحر الفطرة كالخرس
الخرسل ونحوه ضعفها وعدم بلوغها حد القوة كالطفولية فان قيد هذا انما يصدق على

الكلام

على الكلام اللفظي دون النفسي والسكوت والخرس تماما في التلفظ قلنا المراد بالسكوت والآفة
الباطنيان بان لا يريد في نفسه الكلام او لا يقدر عليه بذلك كما ان الكلام اللفظي نقيض كذا ضده اعني
السكوت والخرس والله تعالى حكم بها امرونا مخبرين بانها صفة واحدة تتكثر الامر والنهي والخبر باختلاف
التعلقات كالعلم والقدرة وسائر الصفات فان كلا منها واحدة قديمة والكثرة والحدوث انما هي
في التعلقات والاضافات لما ان ذلك لا يقتضي كمال التوحيد ولا دليل على تكثر كل منها في نفسها
فان قيل هذه اقسام الكلام ولا يعقل وجوده بدونها قلنا مسلم لكن انما يصير احد تلك الاقسام
عند التعلقات وذلك فيما لا يزال واما في الازل فلا انقسام اصلا وذهب بعضهم الى ان الكلام
في الازل جنس ومرجع الكل اليه لان حاصل الامر اخبار عن استحقاق الثواب على الامتثال والعقاب على
الترك والنهي على العكس وحاصل الاستخبار الخبر عن طلب الاعلام وحاصل النداء الخبر عن طلب الاقبال
وبرد بانا نعلم اختلاف هذه المعاني بالضرورة واستلزام البعض للبعض لا يوجب الاتحاد فان قيل الامر
والنهي بلا مأمور ومنهي سفه وعبث والاخبار في الازل بطريق المضي كذب محض يجب تنزيه الله تعالى
عنه قلنا ان لم يخص كلامه تعالى في الازل امرا ونهيا وخبرا فذا ك المحال وان جعلناه فالامر في الازل
لا يجاب تحصيل المأمور به في وقته وجود المأمور وتحصيل الحاصل ممكن لوجود المأمور به
عام الامر كما ان قدرة الرجل بنائه فاسره بالبناء يفعل كذا بعد الوجود والاخبار بالنسبة الى الازل لا يتصف
متجدد الا ترى ان الاخبار الماضي لا مستقبل والحال بالنسبة الى الله تعالى منزهة عن الكان والزمان
كما ان علمه الازلي لا يتغير بتغير الازمان وما صح بازلية الكلام حاول التقييد على ان القرآن
ايضا قد يطلق على الكلام النفسي القديم كما يطلق على النظم المتلو الحادث فقال والقرآن كلام الله تعالى
غير مخلوق وعقب القرآن بكلام الله تعالى لما ذكر المشايخ من انه يقال القرآن كلام الله تعالى غير مخلوق
ولا يقال القرآن غير مخلوق لما يسبق الى افهم ان المتبادر من الحروف والصوت قديم كما ذهب اليه
الحنابلة جعلا ومعنا واتم معنى غير المخلوق مقام غير الحادث تنبيها على اتحادهما وقصد الى اجراء الكلام
على نهج الحديث حيث قال اتزعم ان القرآن كلام الله تعالى غير مخلوق فزعم قال انه مخلوق فهو كافر
بالله العظيم وتنصيبا على محل الكلام بالعبارة المشهورة فيما بين الفريقين وهو ان القرآن

ولما كان دليل الاحكام الشرعية هو اللفظ دون المعنى القديم عرفه ائمة الاصول بالمكتوب في المصاحف
المنقول بالتواتر بجعلوه اسما للنظم والمعنى جميعا الى النظم ترجيحا لدلالة لفظ على المعنى الجزئي المخيل والمعنى الكلام
القديم الذي هو صفة الله تعالى فذهب الاشعري الى انه يجوز ان يسمع ومنعه الاستاذ ابو اسحاق الاسفرائني
وهو اختيار الشيخ ابي منصور وجه قوله تعالى حتى يسمع كلام الله فحتى اي يسمع ما يدل عليه كما
يقال سمعت علم فلان فوسيع سمع صوت قارئ الا على كلام الله تعالى كان كلام الله بلا واسطة الكتابة
والملك حفظ كلامه كلام الله فان قيل لو كان كلام الله تعالى حقيقة في المعنى القديم مجازا في النظم المؤلف لصح
نفيه عنه بان يقال ليس النظم المنزل المعجز المفصل الى السور والآيات كلام الله تعالى والاجماع على خلافه
وايضا المعجز المتحدى به هو كلام الله تعالى حقيقة مع القطع بان ذلك انما يتصور في النظم المؤلف
المفصل الى السور اذ لا معنى لمعارضة الصفة القديمة قلنا التحقيق ان كلام الله تعالى اسم مشترك بين
الكلام النفسي القديم ومعنى الاضافة كونه صفة الله تعالى وبين اللفظي الحادث والمؤلف من السور
والآيات ومعنى الاضافة انه مخلوق الله تعالى في كلام الله تعالى وما وقع في عبارة بعض المشايخ
من انه مجاز ليس معناه انه غير موضوع للنظم المؤلف بل معناه ان الكلام في التحقيق والذات اسم
للمعنى القائم بالنفس وتسمية النظم به وصفه لذلك انما هو باعتبار الدلالة على المعنى فلا نزاع لهم
في الوضع والتسمية وبعض المحققين الى ان المعنى في قول مشايخنا كلام الله تعالى معنى قديم ليس في
مقابلة اللفظ حتى يرد به مدلول اللفظ ومفهومه بل في مقابلة العين والمراد بالمعنى ما يقوم بذاته
كسائر الصفات ومرادهم ان القرآن اسم للنظم والمعنى شامل لهما وهو قديم لا كما زعم الحنابلة
من قدم النظم المؤلف المرتب المركب الموجود في الخارج فانه يرد عليه الاستحالة القطع بانه لا يمكن التلفظ بالسين
من اسم الله الا بعد التلفظ بالباء الا بل بمعنى ان اللفظ القائم بالنفس ليس مرتبا الاجزاء كما نحن فيه
كما لا يقوم بنفس الحافظ مرتبا على ترتيب الاجزاء وتقدم البعض على البعض والترتيب انما يحصل
في القرآن واللفظ لعدم مساعدة الآلة وهذا معنى قولهم القرآن قديم والقرآن حادث واما
القائم بذات الله تعالى فلا ترتيب فيه حتى ان من سمع كلام الله تعالى سمعه غير مرتب الاجزاء
لعدم احتياجه الى الآلة هذا حاصل كلامهم وهو جيد الا ان يقال لفظ القرآن غير

ليس من ذات الخالق شيء
فلو صح اتفاقا اعدم لا يكون
الا محدثا والمتحدث الا تم

مؤلف من الحروف المنظومة او المخيلة المرتسم وجود بعضها بعدم البعض والاشكال المرتبة الدالة
عليه وبخن لا نتحقق من قيام الكلام بنفس الحافظ الا كون صور الحروف مخزونة مرتسمة في خياله
بحيث اذا التفت اليها كان كلاما ملفوظا من الفاظ مخيلة او نقوش مرتبة واذا تلفظ كان كلاما
مسموعا واما التكوين وهو المعنى الذي يعبر عنه بالفعل والخلق والتخليق والايجاد والاحداث والاوضاع
ونحو ذلك ويفسر باخراج المعدوم من العدم الى الوجود وصفة الله تعالى الاطلاق العقل والنقل على
انه خالق للعالم وممكن فاذا وامتناع اطلاق الاسم المشتق منه الذي من شانه ان يكون ماخذ الاشتقاق
وصفاته قائما به اولية لوجوه احدها انه يمتنع قيام الحادث بذاته تعالى لما مر واما في انه وصف
ذاته فبكلامه الازلي اذ لو خالق فلو لم يكن في الازل خالقا لزم الكذب او الحدوث للخالق
فيما يستقبل والقادر على الخلق من غير تعدد الحقيقة على انه لو جاز اطلاق الخالق عليه بمعنى القادر على
الخلق لجاز اطلاق كل ما يقدر هو عليه لاشتراكهما عليه مع ان الملائكة انه لو كان احد ثانيا قائما بنفسه من حيث
فيلزم التسلسل وهو محال ويلزم منه استحالة تكون العالم مع انه مشاهد واما بعده فيستغني للحادث
عن الحدوث والاحداث وفيه تعطيل الصانع الرابع انه لو حدث اما في ذاته تعالى فيصير محلا للحوادث
او في غيره كما ذهب اليه ابو الهذيل من ان يكون كل جسم قائما بنفسه كل جسم خالقا وكل فاعل
ولا اخفاء في استحالته ومنشا هذه الاولية على ان التكوين صفة حقيقية كالعلم والقدرة والمحققون
من المتكلمين على انه من الاضافات والاعتبارات العقلية مثل كون الصانع فاعلا ثم كل شيء وقع
وعلم كونه ايادا استنادا ومعبودا لنا ومحبوبا ومحبا ونحو ذلك والحاصل في الازل هو مبدأ التخليق
والترزيق والاماتة والاحياء ونحو ذلك ولا دليل على كونه صفة اخرى سوى القدرة والارادة
فان القدرة وان كانت نسبتها الى الوجود والعدم على السواء لكن مع انضمام الارادة يختص
احد الجانبين وبما استدل القائلون بحدوث التكوين بانه لا يتصور بدون المكون كالضرب
بدون المضروب فلو كان قديما لزم قدم المكونات وهو محال اشار الى الجواب بقوله وهو اي التكوين
تكوينه للعالم وكونه جزءا من اجزائه في الازل بل الوقت وجوده على حسب علمه وارادته فالتكوين
باق ازلا وابدا والمكون حادث يحدث عند التعلق كالعلم والقدرة وغيرهما من الصفات الحقة
الى

الى لا يلزم من قدمها قدم متعلقاتها كون تعلقاتها حادثة وهذا تحقيق ما يقال ان وجود العالم
انما يتعلق بذات الله تعالى وصفة من صفاته لزم تعطيل الصانع واستغناء الحوادث عن الموجد
وهو خلف وان تعلق فاما ان يستلزم ذلك قدم ما يتعلق وجوده به فيلزم قدم العالم وهو باطل او لا
يستلزم فليكن التكوين ايضا قديما مع حدوث المكون المتعلق به وما يقال ان المعقول بتعلق
المكون بالتكوين قد يجد وتارة القديم ما يتعلق وجوده بالغير والحادث ما يتعلق وجوده به فضيه
فظر لان هذا معنى القديم والحادث بالذات على ما نقول به الا سفة واما عند المتكلمين فالحادث
ما وجوده بغيره ويكون مسبوقا بالعدم والقديم بخلافه وحينئذ فتعلق وجوده بالغير لا يستلزم الحدوث
بهذا المعنى لجواز ان يكون محدثا اجالا الى الغير صادرا عنه دائما بدوامه كما ذهب اليه الفلاسفة فيما ادعوا
اقدمه من الممكنات كالهيولى مثلا نعم اذا ثبت ان صدوره الصانع القديم بالاختيار دون الايجاب بذلك
لا يتوقف على حدوث العالم كان القول بتعلق وجوده بتكوين الله تعالى وجدوثه محل نظر هنا
يقال ان التخصيص على كل جزء من اجزاء العالم اشارة الى الوقت على ما زعم قدم بعض الاجزاء كالهيولى والا
فهم انما يقولون بقدمها بمعنى عدم المسبوقية بالعدم لا بمعنى عدم تكونها بالغير والحاصل انا لا نسلم
انه لا يتصور التكوين بدون وجود المكون وان وزانه معه كوزان المضروب مع المضروب فان المضروب
صفة اضافية لا يتصور بدونها بخلاف التكوين اعني القدرة والمضروب والتكوين صفة حقيقية هي
مبدأ الاضافة التي هي احد طرفي المعدوم من العدم الى الوجود لا عينها حتى لو كانت عينها على ما وقع
في عبارة المشايخ كان المعنى يتحقق بدون المكون مكابرة وانكارا للضروريات فلا يندفع بما يقال
ان القدرة عرض مستحيل البقاء فلا يتعلق بالمعدوم حتى يصل الاثر اليه من وجود المفعول ومعه
انه قد تاخر الاثر عن القدرة هو خلاف فعل الباري تعالى فانه ازلي واجب الدوام يبقى الى وقت وجود المفعول
وهو غير المكون عندنا وان الفعل يقارن المفعول بالقدرة كالضرب مع المضروب والاكل مع المكول
والا تم لو كان نفس المكون لزم ان يكون المكون مكونا محدثا بنفسه ضرورة فانه تكون بالتكوين
الذي هو عينه فيكون قد يما مستغنيا عن الصانع وهو محال وان لا يكون للخالق تعلق بالعالم
سوى انه اقدم منه وقادر عليه غير صنع وتاثير فيه ضرورة تكونه بنفسه وهذا الامر حيكونه تعالى

والعالم محدوث فلا يصح التعلق بانه خالق العالم وصانعه هذا خلف وان لا يكون الله تعالى مكونا للعالم
ضرورة انه لا معنى للمكون الا موجد بالتكوين والتكوين اذا كان من المكون لا يكون قائما بذات الله
وان يصح التعلق بانه خالق سواد هذا الحجر اسود وهذا الحجر خالق السواد اذ لا معنى للخالق والاسود الا من
قام به الخلق والسواد وهما واحد فحلهما واحد وهذا كله تشبيه مكون الحكم بتغاير الفعل والمفعول
ضرورة انا لكنه بيننا في العاقل ان يتامر غير ما ياتمر به المباحث ولا ينسب الى الواحد سخين من عملا الا اصول
ما يكون استحالته بديهية ظاهرة على من له ادنى تمييز بل يطلب لكلامهم محملا يصلح لنزول العلماء وخواص
العقلاء فان من قال التكوين من المكون اراد ان الفاعل اذا فعل شيئا فليس ههنا الا الفاعل والمفعول
وان المعنى الذي يعبر عنه بالتكوين والايجاد ونحو ذلك فهو امر اعتباري يحصل في العقل من نسبة الفاعل
الى المفعول وليس امرا محققا مغايرا للمضروب الخارج ولو رد ان مفهوم التكوين هو بعينه مفهوم المكون
ليلزم المحالات وهذا كما يقال ان الوجود عين الماهية في الخارج بمعنى انه ليس في الخارج للماهية تحقق
ولعارضها المسمى بالوجود تحقق آخر حتى يحتاجا اجتماع القابل والمقبول كالجسم والسواد بل الماهية
اذا كانت فكونها هو وجودها في الخارج كليهما متغايران في العقل بمعنى ان للعقل ان يدلحظ الماهية
دون الوجود وبالعكس فلا يتم ابطال هذا الا الى القائلين ان تكون الاشياء وصورها عن الباري
تعالى متحققة على صفة حقيقية قائمة بالذات مغايرة للقدرة والارادة والتحقيق ان تعلق القدرة بشيء
وفق الارادة بوجود المقدور وقت وجوده اذا ذهب الماتريدية وبعض الاشاعرة سمي ايجادا واذا ذهب اليه القائلة سمي
الخلق والتكوين ونحو ذلك بحقيقة كون الذات بحيث تتعلق قدرته بوجود المقدور وقته ثم تتحقق
بحسب خصوصيات المقدورات خصوصيات الافعال كالترزيق والتصوير والاحياء والاماتة
وغير ذلك الى ما لا يتناهى واما كون كل ترزيق مثلا صفة حقيقية ازلية فما تقرر به بعض علمائنا
انه مزيف ولكنه اعتقاد جدا وان لم يكن مغايرة والاقرب ما ذهب اليه المحققون منهم وهو ان تعلق
الكل التكوين فانه ان تعلق بالحياة سمي احياء وبالموت سمي اماتة وبالصورة تصويرا وبالرزق
ترزيقا الى غير ذلك فالمكون انما هو المخصوص بحسب التعلقات والارادة صفة الله تعالى ازلية
تامة بذاتها كررنا ذلك تاكيدا وتحقيقا لاثبات صفة قديمة الله تعالى يقتضي تخصيص المكونات

فهم

بوجه دون وجه وفي وقت دون وقت كما زعمت الفلاسفة سر ان الله تعالى موجب بالذات انما صدر
بالارادة والاختيار فالتخصيص بالوقت ثم ان لم يكن بذاته لا بصفته وبعض المتزلة اثر انه بارادة حادثة
لا بمحل والكرامية اثر انه ارادة تحادثه في ذاته والدليل على ما ذكرنا الايات الناطقة باثبات صفة
الارادة والمشية لله تعالى مع القطع بلزوم قيام صفة بمحل ما سوى قيام الحوادث بذاته وايضا
نظام العالم ووجوده على الوجه الاوفق الاصلح دليل على كونه صانعا قادرا مختارا وكذا حدوثه اذ
لو كان صانعه موجبا بالذات لزم قدمه مع ضرورة امتناع خلق العالم عن علة موجبة وردية الله تعالى
بمعنى الانكشاف التام بالبصر هو معنى اثبات الشيء بحيث يصح الاشارة اليه هو ذلك اذا نظرنا الى البدء
ثم غمضنا العين زال الانكشاف في الحال بين ان الانكشاف حال النظر الباقية والكل
وثبات بالنسبة الى مرتبة حاله مخصوصة هي الستاءة بالقوة بنية جائزة في العقل بعيني ان العقل اذا خلي نفسه
لم يحكم بامتناع رؤيته عالم يقم دليل برهاني على ذلك مع ان الاصل عدم الامتناع الا ترى ان الاصل في الاشياء
العدم وهذا القدر من رؤية صحيح فيه اذ لا امتناع فيه لما بيان وقد اشتد اصرار اهل الحق على امكان الرؤية
بحيث عقل فرقة صحيح فيه الا ترى انا نفرق طعون رؤية الاعيان والاعراض ضرورة انا نفرق في البصر بين
جسم وجسم وعرض وعرض ولا يدرك الحكم المشترك بين مرتبة مشتركة وهي اما الوجود او الحدوث والامكان
اذ الرابع يشترك بينها والحدوث عبارة عن الوجود بعد العدم والامكان عبارة عن عدم ضرورة
الوجود والعدم ولا معنى للعدم في حالة فتعين الوجود وهو يشترك بين الصانع وغيره فيصح ان يرى
ويحقق ان الصحيح حقيقة ما يصح ان يعلم ويخبر عنه بانه يعلم ويخبر عنه وقد صح ان الصانع يعلم غيره
فيصح ان يرى غيره ولا يلزم من ذلك ان يكون مدركا بكل حاسة فان الادراك عبارة عن العلم بالشيء
على ما هو به عند اضافة مخصوصة بينه وبين الحاسة كالمماسة في الشامة والذوق والمقابلة في البصر
ولا يلزم من ذلك ان يكون مدركا بكل حاسة فان الادراك عبارة عن العلم بالشيء على ما هو به عند اضافة
مخصوصة بينه وبين الحاسة كالمماسة في الشامة والذوق والمقابلة في البصر ولا يلزم من ذلك ان يكون
مدركا بكل حاسة فان الادراك عبارة عن العلم بالشيء على ما هو به عند اضافة مخصوصة بينه وبين الحاسة
كالمماسة في الشامة والذوق والمقابلة في البصر ولا يلزم من ذلك ان يكون مدركا بكل حاسة

انما ادركنا منه هوية ما دون خصوصية جوهرية او عرضية او انسانية او فرسية او نحو ذلك وبعد رؤيته
برؤية واحدة متعلقة بهويته قد نقدر على تفصيله الى ما فيه من الجواهر والاعراض وقد لا نقدر فمتعلق
الرؤية هو كون الشيء له هوية ما وهو المعنى بالوجود واشتراكه ضروري وفيه نظر لجواز ان يكون متعلق
الرؤية هو الجسمية وما يتبعها من الاعراض من غير اعتبار خصوصية وتقرير الثاني ان موسى عليه السلام قد سأل
الرؤية بقوله رب ارني انظر اليك فلو لم تكن ممكنة لكان طلبها جهلا بما يجوز في ذاته تعالى وما لا يجوز او
سفها وعبثا او طلبا للمحال والانبياء عليهم السلام منزهون عن ذلك وان الله تعالى قد علق الرؤية باستقرار الجبل
وهو امر ممكن في نفسه والمعلق بالممكن ممكن لان معناه الاخبار بثبوت المعلق عند ثبوت المعلق به والمحال
لا يثبت على شيء من التقادير الممكنة وقد اعترض عليه بوجوه اقواها ان سؤال موسى عليه السلام كان لاجل قومه
حيث قالوا لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة فسأل ليعلموا امتناعها كما علمه هو وبانا لا نسلم ان المعلق
عليه ممكن بل هو استقرار الجبل حال تحركه وهو محال واجيب بان كلا منهما خلاف الظاهر ولا ضرورة
في ارتكابه على ان القوم ان كانوا مؤمنين كفاهم قول موسى عليه السلام ان الرؤية ممتنعة وان كانوا كفارا
لم يصدقوه في حكم الله تعالى بالامتناع وايا ما كان يكون السؤال عبثا والاستقرار حال التحرك ايضا
ممكن بان يقع السكون بدل الحركة وانما المحال اجتماع الحركة والسكون واجبة بالنقل وقد ورد الدليل
السمعي بايجاب رؤية المؤمنين الله تعالى في دار الآخرة اما الكتاب فقوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة
الى ربها ناظرة واما السنة فقوله عليه السلام انكم سترون ربكم كما ترون القمر ليلة البدر وهو مشهور رواه
احد وعشرون من اكابر الصحابة رضي الله تعالى عنهم واما الاجماع فهو ان الامة كانوا مجتمعين على
وقوع الرؤية في الآخرة وان الآيات الواردة في ذلك محمولة على ظواهرها ثم ظهرت مقالة المخالفين
وشاعت شبههم وتأويلاتهم واقوى شبههم من العقليات ان الرؤية مشروطة بكون المرئي في مكان
وجهة ومقابلة من الرائي وثبوت مسافة بينهما بحيث لا يكون في غاية القرب ولا في غاية البعد
واتصال شعاع من الباصرة بالمرئي وكل ذلك محال في حق الله تعالى والجواب منع هذا الاشتراط
واليه اشار بقوله فيرى لا في مكان ولا على جهة من مقابلة واتصال شعاع وثبوت مسافة بين
الرائي وبين الله تعالى وقياس الغائب على الشاهد فاسد وقد يستدل على عدم الاشتراط
برؤية الله

برؤية الله تعالى ايانا وفيه نظر لان الكلام في الرؤية بحاسة البصر فان قيل لو كان جائز الرؤية والحاسة
سليمة لوجب ان نرى الآن والا لجاز ان يكون بحضرتنا جبال شاهقة لا نراها وانه سفسطة قلنا
ممنوع فان الرؤية عندنا بخلق الله تعالى ولا يجب اجتماع الشرائط ومن السمعيات قوله تعالى لا تدركه الابصار
وهو يدرك الابصار والجواب بعد تسليم كون الابصار للاستغراق وافادته عموم السلب لا سلب العموم
وكون الادراك هو الرؤية مطلقا لا الرؤية على وجه الاحاطة بجوانب المرئي انه لا دلالة فيه على
عموم الاوقات والاحوال وقد يستدل بالآية على جواز الرؤية اذ لو امتنعت لما حصل التمدح بنفيها
كالمعدوم لا يمدح بعدم رؤيته لامتناعها وانما التمدح في ان يمكن رؤيته ولا يرى للتمنع والتعزز بحجاب
الكبرياء وان جعلنا الادراك عبارة عن الرؤية على وجه الاحاطة بالجوانب والحدود فدلالة الآية
على جواز الرؤية بل تحققها اظهر لان المعنى انه تعالى مع كونه مرئيا لا يدرك بالابصار لتعاليه عن التناهي
والاتصاف بالحدود والجوانب ومنها ان الآيات الواردة في سؤال الرؤية مقرونة بالاستعظام
والاستنكار والجواب ان ذلك لتعنتهم وعنادهم في طلبها لا لامتناعها والا لمنعهم موسى عليه السلام
عن ذلك كما فعل حين سألوا ان يجعل لهم آلهة فقال بل انتم قوم تجهلون وهذا مشعر بامكان الرؤية
في الدنيا ولهذا اختلفت الصحابة في ان النبي عليه السلام هل رأى ربه ليلة المعراج ام لا والاختلاف في
الوقوع دليل الامكان واما الرؤية في المنام فقد حكيت عن كثير من السلف ولا خفاء في انها نوع
مشاهدة يكون بالقلب دون العين والله تعالى خالق لافعال العباد كلها من الكفر والايمان
والطاعة والعصيان لا كما زعمت المعتزلة ان العبد خالق لافعاله وقد كانت الاوائل منهم يتحاشون
عن اطلاق لفظ الخالق على العبد ويكتفون بلفظ الموجد والمخترع ونحو ذلك وحين رأى الجبائي
واتباعه ان معنى الكل واحد وهو المخرج من العدم الى الوجود تجاسروا على اطلاق لفظ الخالق احتج
اهل الحق بوجوه الاول ان العبد لو كان خالقا لافعاله لكان عالما بتفاصيلها ضرورة ان
ايجاد الشيء بالقدرة والاختيار لا يكون الا كذلك واللازم باطل فان المشي من موضع الى
موضع قد يشتمل على سكنات متخللة وعلى حركات بعضها اسرع وبعضها ابطأ ولا شعور
للماشي بذلك وليس هذا ذهولا عن العلم بل لو سئل عنها لم يعلم وهذا في اظهر افعاله واما اذا

تأمل في حركات اعضائه في المشي والاخذ والبطش ونحو ذلك وما يحتاج اليه من تحريك العضلات وتمديد
الاعصاب ونحو ذلك فالامر اظهر الثاني النصوص الواردة في ذلك كقوله تعالى والله خلقكم وما تعملون
اي عملكم على ان ما مصدرية لئلا يحتاج الى حذف الضمير او معمولكم على ان ما موصولة ويشمل الافعال لانا اذا قلنا
افعال العباد مخلوقة لله تعالى او للعبد لم نرد بالفعل المعنى المصدري الذي هو الايجاد والايقاع بل الحاصل
بالمصدر الذي هو متعلق الايجاد والايقاع اعني ما نشاهده من الحركات والسكنات مثلا وللذهول
عن هذه النكتة قد يتوهم ان الاستدلال بالآية موقوف على كون ما مصدرية وكقوله تعالى الله خالق
كل شيء اي ممكن بدلالة العقل وفعل العبد شيء وكقوله تعالى افمن يخلق كمن لا يخلق في مقام التمدح
بالخالقية وكونها مناطا لاستحقاق العبادة لا يقال فالقائل بكون العبد خالقا لافعاله يكون من المشركين
دون الموحدين لانا نقول الاشراك هو اثبات الشريك في الالوهية بمعنى وجوب الوجود كما للمجوس
او بمعنى استحقاق العبادة كما لعبدة الاصنام والمعتزلة لا يثبتون ذلك بل لا يجعلون خالقية العبد
كخالقية الله تعالى لافتقاره الى الاسباب والآلات التي هي بخلق الله تعالى الا ان مشايخ ما وراء
النهر قد بالغوا في تضليلهم في هذه المسألة حتى قالوا ان المجوس اسعد حالا منهم حيث لم يثبتوا الا
شريكا واحدا والمعتزلة اثبتوا شركاء لا تحصى واحتجت المعتزلة بانا نفرق بالضرورة بين حركة الماشي
وحركة المرتعش فان الاولى باختياره دون الثانية وبانه لو كان الكل بخلق الله تعالى لبطل قاعدة
التكليف والمدح والذم والثواب والعقاب وهو ظاهر والجواب ان ذلك انما يتوجه على الجبرية القائلين
بنفي الكسب والاختيار اصلا واما نحن فنثبته على ما نحققه ان شاء الله تعالى وقد يتمسك بانه
تعالى لو كان خالقا لافعال العباد لكان هو القائم والقاعد والآكل والشارب والزاني والسارق
الى غير ذلك وهذا جهل عظيم لان المتصف بالشيء من قام به ذلك الشيء لا من اوجده او لا يرون
ان الله تعالى هو الخالق للسواد والبياض وسائر الصفات في الاجسام ولا يتصف بذلك
وربما يتمسك بقوله تعالى فتبارك الله احسن الخالقين واذ تخلق من الطين كهيئة الطير والجواب
ان الخلق ههنا بمعنى التقدير وهي اي افعال العباد كلها بارادته ومشيئته قد سبق انهما عندنا عبارتان
من معنى واحد وحكمه لا يبعد ان يكون ذلك اشارة الى خطاب التكوين وقضيته اي قضائه وهو عبارة
عن الفعل

عن الفعل مع زيادة احكام لا يقال لو كان الكفر بقضاء الله تعالى لوجب الرضاء به لان الرضاء بالقضاء واجب
واللازم باطل لان الرضاء بالكفر كفر لانا نقول الكفر مقضي لا قضاء والرضاء انما يجب بالقضاء دون المقضي
وتقديره وهو تحديد كل مخلوق بحده الذي يوجد من حسن وقبح ونفع وضر وما يحويه من زمان ومكان وما يترتب
عليه من ثواب وعقاب والمقصود منه تعميم ارادة الله تعالى وقدرته لما مر من ان الكل بخلق الله تعالى وهو يستدعي
القدرة والارادة لعدم الاكراه والاجبار فان قيل فيكون الكافر مجبورا في كفره والفاسق في فسقه فلا يصح
تكليفهما بالايمان والطاعة قلنا انه تعالى اراد منهما الكفر والفسق باختيارهما فلا جبر كما انه تعالى علم منهما
الكفر والفسق بالاختيار ولم يلزم تكليف المحال والمعتزلة انكروا ارادة الله تعالى للشرور والقبائح حتى
قالوا انه تعالى اراد من الكافر والفاسق ايمانه وطاعته لا كفره ومعصيته زعما منهم ان ارادة القبيح قبيحة
كخلقه وايجاده ونحن نمنع ذلك بل القبيح كسب القبيح والاتصاف به فعندهم يكون اكثر ما يقع من افعال العباد
على خلاف ارادة الله تعالى وهذا شنيع جدا وحكي عن عمرو بن عبيد انه قال ما الزمني احد مثل ما الزمني
مجوسي كان معي في السفينة فقلت له لم لا تسلم فقال لان الله تعالى لم يرد اسلامي فاذا اراد الله تعالى اسلامي
اسلمت فقلت للمجوسي ان الله تعالى يريد اسلامك ولكن الشياطين لا يتركونك فقال المجوسي فانا اكون
مع الشريك الاغلب وحكي ان القاضي عبد الجبار الهمداني دخل على الصاحب بن عباد وعنده الاستاذ
ابو اسحاق الاسفرايني فلما رأى الاستاذ قال سبحان من تنزه عن الفحشاء فقال الاستاذ على الفور سبحان من لا يجري
في ملكه الا ما شاء والمعتزلة يعتقدون ان الامر يستلزم الارادة والنهي عدم الارادة فجعلوا ايمان الكافر
مرادا وكفره غير مراد ونحن نعلم ان الشيء قد لا يكون مرادا ويؤمر به وقد يكون مرادا وينهى عنه لحكم ومصالح
يحيط بها علم الله تعالى او لانه لا يسأل عما يفعل وهم يسألون الا يرى ان السيد اذا اراد ان يظهر على الحاضرين
عصيان عبده يأمره بالشيء ولا يريده منه وقد يتمسك من الجانبين بالآيات وباب التأويل مفتوح
على الفريقين وللعباد افعال اختيارية يثابون بها ان كانت طاعة ويعاقبون عليها ان كانت معصية
لا كما زعمت الجبرية من انه لا فعل للعبد اصلا وان حركاته بمنزلة حركات الجمادات لا قدرة له
عليها ولا قصد ولا اختيار وهذا باطل لانا نفرق بالضرورة بين حركة البطش وحركة الارتعاش ونعلم ان
الاولى باختياره دون الثانية ولانه لو لم يكن للعبد فعل اصلا لما صح تكليفه ولا ترتب استحقاق الثواب

والعقاب على الطاعة والاساءة والافعال التي تقتضي سابقية القصد والاختيار اليه على سبيل الحقيقة مثل صوم وصلاة
وكتبة بخلاف نحو الطول والعلم والسواد والبياض والقطعية فانها ليست كذلك كما قاله تعالى جزاء بما كانوا يعملون
وكقوله تعالى فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر الى غير ذلك فان قيل بعد تسليم علم الله تعالى وارادته للجميع لا نسلم
قطعا لانه اما ان يتعلق ايجاد الفعل بوجوده او بعدمه فيمتنع ولا اختيار مع الوجوب والامتناع
قلنا الله تعالى يعلم ويريد ان العبد يفعل او يتركه باختياره فلا اشكال فان قيل فيكون فعل الاختيار ترك
واجبا او ممتنعا وهذا ينافي الاختيار قلنا ممنوع فان الوجوب بالاختيار محقق للاختيار لا مناف له
وايضا منقوض بافعال البارئ فان قيل لا سلم كون العبد فاعلا بالاختيار لكونه موجدا للافعال
بالقصد والارادة قلنا نقول ان الله تعالى مستقل بخلق الافعال وايجادها وسلم ان العبد موجد للافعال
تحت قدرتين مستقلتين قلنا الكلام في قوة هذا الكلام وصناعة الآلة لما ثبت بالبرهان ان الخالق هو الله
تعالى الفكرة ان القدرة الحادثة مدخل في بعض الاضداد كالقيام والقعود والبطش والمشي والصفح والكتابة والاكل
احتجنا في التفصي عن هذه الشبهة الى القول بان الله تعالى خالق والعبد كاسب وتحقيقه ان الله تعالى
اجرى عادته الى فعل كسب ما يجاد الله تعالى الفعل عقيب ذلك الخلق والقدرة الحادثة تحت القدرتين
لكن بجهتين مختلفتين فالفعل مقدور لله تعالى بجهة الايجاد ومقدور العبد بجهة الكسب والفعل الواقع
الحاصل عن قدرتين ما لم تقدر على ايجاده كل واحدة منهما على انفراد لا يكون مقدورا لهما حال الاجتماع
واعلم ان العبد فيما للقدرة والاختيار فيه في العرف يسمى اعمالا ومثل ان الكسب وقع بالقدرة
الحادثة وقع لا بها والكسب مقدور وقع في محل قدرته والخلق يقع لا في محل قدرته والكسب لا يقع انفراد
القادر به والخلق يقع فان قيل فقد اثبتم ما نسبتم الى المعتزلة من اثبات القدرة قلنا القدرة ان يجتمع
معها شيئ وتتمكن كل منهما بما هو لها دون الاخر كالقدرة والحركة وكما اذا جعل العبد خالقا لافعاله
والقائم خالقا لسائر الاعراض والاجسام بخلاف ما اضيفناه الى شيئين يجتمعين مختصين كالاعراض
يكون ملكا لله تعالى بجهة التخليق والعباد بجهة شروط التقرب وكعمل العبد يضاف الى الله تعالى بجهة الخلق
والى العبد بجهة الكسب فان قيل فكيف كان كسب القبيح قبيحا سفيها مرجبا لاستحقاق الذم
والعقاب بخلاف خلقه قلنا لانه قد ثبت ان الخالق حكيم لا يخلق شيئا الا لوجه عاقبة حميدة
والله اعلم

وان يتعلق علمها بخبر ضمنا بان ما تعقبه من الافعال فانه يكون كذلك فيها حكم وصل بكاف في خلق الاجسام الحسنة
الصفاة المعلقة بخلقه في الكاسب فاعرفه فقد يفضل الحسن وقد يفضل القبيح فجعلنا كسبه للقبيح مع ورود النهي عنه
قبيحا سفيها موجبا لاستحقاق الذم والعقاب والحسن منها امر الافعال وهو ما يكون متعلق المدح للعباد
في العاجل والثواب في الآجل والاحسن ان يفسر بالامر يكون متعلقا للذم والعقاب ليشمل المباح ونحوه
تعالى اراده من غير اعتبار وجه القبح منها وهو ما يكون متعلقا للذم في العاجل والعقاب في الآجل ليس ضائعا
لما علم من الامر اعني ان الله تعالى اراد من عباده الكفر بمعنى ان الارادة والمشية والتقدير متعلق بالكل والنهي
والمحبة والامر لا يتعلق الا بالحسن دون القبيح والاستطاعة مع الفعل خلافا للمعتزلة وهي حقيقة
القدرة التي يكون بها الفعل اشارة الى ما ذكره صاحب البتة قرة من انها عرض يخلقه الله تعالى في الحيوان يفعل به
الافعال الاختيارية ويسمى ذلك للفعل والجمهور على انها شرط الاداء الفعل الاصلية وبالجملة هي صفة يخلقه
الله تعالى عند قصد الكسب الفعل بحسب قدرته الازلية وسابق علمه فان قصد فعل الخير خلق التمكن قدرة
فعل الخير وان قصد فعل الشر خلق الله تعالى قدرة فعل الشر وكان هو المقبح لقدرة فعل الخير فاستحق الذم والعقاب
ولهذه الدقة اضاف الله تعالى الكافرين بانهم لا يستطيعون السمع واذا كانت الاستطاعة مع الفعل وجب ان تكون
مقارنة للفعل وان تمام السابقة مع الفعل والذي وقع الفعل بها استطاعة وقدرة عليه ملازمة
امتناع بقاء الاعراض فان قيل لم لا يجوز ان يقال بقاء الاعراض ممتنع في امكان تجدد الامثال عقيب الجواهر
نحن اين يلزم وقوع الفعل بها وذلك يوجب ان يكون الفعل واقعا بالقدرة الحادثة قلنا انما نتبين ذلك اذا كانت القدرة التي بها الفعل في الحالة
السابقة واما اذا جعلت هي المثل المتجدد للمقدور فقد انتفى ما فرضتم بان القدرة التي بها الفعل لا تكون الا
مقارنة ثم ان سميتم ان تجدد امثال سابقة سمي الفعل واقعا بالقدرة السابقة فذلك
البيان واما ما يقال لو فرضنا بقاء القدرة السابقة الى ان الفعل اما ان يجب الاستناد واما ان يستقل بها
بقاء الاعراض فان قال بالوجوب فالفعل واقع بالحالة الاولى فقد كفونا مؤنتهم حيث جعلوا الفعل مقدورا
الفعل القدرة وان قالوا باستناد لزم الحكم بالترجيح بلا مرجح اذ القدرة بحالتها الراهنة تتقاوم بالحالة
الخالية تلك التي اعراض ثم صار الفعل بها في الحالة الثانية واجبا وفي الحالة الاولى ممتنعا فاضمحل
نظر الاشاعرة ان يكون الاستطاعة قبل الفعل لا يقولون باستناع المقارنة الثانية وبان كل تقدير

ان يكون بقدرة سابقة عليه بالزمان البتة حتى يمتنع حدوث الصفة في زمان حدوث القدرة مقرونة
لجميع الشرائط ولا تتجرد ان يمتنع الصفة في الحال الاولى لانتفاء شرط او وجود مانع وبجميع الثانية اتم
الشرائط يطلع ولا تتجرد ان يمتنع الصفة في الحالة الثانية لانتفاء شرط او وجود مانع وبجميع الثالثة اتم
الشرائط يطلع ان القدرة التي هي صفة المقارنة للخلق على السوية ومن ههنا ذهب بعضهم الى انه ان اريد
بالاستطاعة القدرة المستجمعة لجميع شرائط التأثير فالحق انها مع الفعل والا فقبله واما استناع بقاء
الاعراض فبنى على مقدمات سبعة وهي ان بقاء الشيء امر يتحقق زائد عليه وانه يمتنع قيام امر عرض
وانه يمتنع قيامها مما بالمحل وبالمستند اليه فالمكون بكون الاستطاعة قبل الفعل وبأن التكليف حاصل
قبل الفعل وجهة ان الكافر مكلف بالايمان وتارك الصلاة مكلف بها بعد خروج الوقت فلو لم يكن الاستطاعة
متحققة لكان تكليفا لعاجز وهو باطل اتفاقا والجواب بقوله وبقع هذا الاسم بمعنى لفظ الاستطاعة على
سلامة الاسباب والالات والجوارح كما في قوله تعالى وقد على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا
فان قيل الاستطاعة صفة المكلف وسلامة الاسباب والالات ليست صفة له فكيف يقع تفسيرها
بها قلنا المراد سلامة اسبابه والآلات التي المكلف كما يتصف بالاستطاعة يتصف بذلك حينئذ فيقال هو
ذو سلامة الاسباب والآلات التي يتمكن معها من الفعل على ما يجب في الاستطاعة وصحة التكليف
تعتمد على هذه الاستطاعة التي هي سلامة الاسباب والآلات لا الاستطاعة بالمعنى الاول فانا نريد
بالتحي عدم الاستطاعة بالمعنى الاول فلا نسلم استحالة تكليف العاجز بالمعنى الثاني فلا نسلم
لزوم المحال ان يحصل قبل الفعل سلامة الاسباب والآلات وانه لم يحصل حقيقة القدرة التي
بها الفعل وقد يجاب بان القدرة صالحة للضدين عندنا وهي تامة حتى ان القدرة
المحدثة في الكفر هي بعينها القدرة التي تحدث في حال الايمان ولا اختلاف الا في التعلق وهو لا يوجب
فضل القدرة فالكافر قادر على الايمان المكلف به الا انه ترك قدرته الى الكفر فصح باختياره ترجيحها
الى الايمان فاستحق الذم والعقاب والبحث انما هو في هذا الجواب تسليما كون القدرة قبل الفعل ان
القدرة على الايمان وحال الكفر تكون قبل الايمان لم نسلم انا سبب بان القدرة ان القدرة
صالحة للضدين كلها من حيث تعلق بها علم الله تعالى وارادته لا من حيث مقارنتها للفعل
هي القدرة المتعلقة بالفعل وعاريتها مقارنتها للترك هي القدرة المتعلقة به واما نفس القدرة

فقد

فقد تكون متعلقة بالضدين قلنا هذا مما لا يتصور فيرجع الى هو ما ذكرنا من الكلام فلينا مر
ولا يمكن العبد بالنفس في وسعه سبب كان ممتنعا في نفسه كجمع الضدين او ممكنا كالقيام الجزء ايضا
ما يمتنع بناء على ان القدرة تمام علة الفعل وارادة خلافه كما بيان الكافر وطاعة العاصي فلا نسلم في وقوع التكليف
به كونه مقدورا للمكلف بالنظر الى نفسه ثم عدم التكليف بما ليس في وسع متعلق بعلم الله تعالى وارادته
الله نفسا الا وسعها والامر في قوله تعالى ابتدئ بما سماه هو لا للتعجيز دون التكليف بمقتضاه تقا
حكاية بتناول الاستطاعة الا بطاعة لنا بل نسلم ان التحي هو التكليف بالايصاد مما لا يطاق من الامور
اليوم وانا الذي في الجواز فغير ممتنع بناء على ان بقاء العقلي يجوز ان لا يشعر الا ضروري لان بقاء
شيء قد يستند بقوله تعالى لا تخلقن الله نفسا الا وسعها على قول الجواز وتقريره ان زيدا كان جائزا الما
لزم من فرض وقوعه محال فرضه ان استحالة اللازم موجبة لاستحالة الملزوم تحقيقا للمعنى الملزوم لكنه لو
وقع لزم كذب كلام الله تعالى وهو محال وهذه مكابرة في بيان استحالة وقوع كلام يتعلق علم الله تعالى
وارادته ايجاده بعدم وقوعه وحلها انا لا نسلم ان كل ما يكون ممكنا في نفسه لا يلزم من فرض وقوعه
محال واما تجويز ذلك لهم بعينه بالاستناع بالغير والاقتضاء ان يكون لزوم المحال بناء على الاستناع
بالغير لا بين ان الله تعالى لما وجد العالم بقدرته واختياره فعدمه ممكن في نفسه مع انه يلزم من
فرض وقوعه تحقق المعلوم عن علة التامة وهو محال والحاصل ان الممكن لا يلزم من فرض وقوعه محال
بالنظر الى ذاته واما بالنظر الى امر زائد على نفسه فلا نسلم انه لا يستلزم المحال وما وجد الا الى المفروض
عقيب فرضه انسان والانكار في الحاصل عقيب كسر انسان قدرته ذلك بصدد احداث الجواهر وغاية
هو العبد صنع فيها لا وما اشبهه كالموت عقيب القتل وكذلك مخلوق الله تعالى بالامر وان الخالق هو الله
تعالى وحده وان ذكر الممكنات مستندة اليه بالواسطة والمعتزلة لما اسندوا بعض الافعال الى غير الله
قالوا ان كان الفعل صادرا عن الفاعل لا بتوسط فعل آخر فهو طريق المباشرة والا فطريق التسبب
ومعناه ان يوجد فعل لفاعل فيوجد آخر بحركة اليد توجب حركة المفتاح فالامر متردد بين القرب والاكساد
والاكثر ليسا مخلوقين لله تعالى عندنا اما الكل فلان الله تعالى لم يصنع للعبد في تخليقه والا وجد ان الخلق
بالتخليق لان ما يوجد من متردات لا صنع للعبد فيه اصلا اما التخليق فلا كتابة من العبد واما

الاكتساب فلا استحالة اكتساب العبد ما ليس قائما بمحل القدرة ولهذا لا يتمكن العبد من عدم حصولها
بخلاف افعاله الاختيارية والمقتول ميت باجله اى بالوقت المقدر لموته لا كما زعم بعض المعتزلة من
ان الله تعالى قد قطع عليه الاجل لنا ان الله تعالى قد حكم باجال العباد على ما علم من غير تردد وبانه اذا
جاء اجلهم لا يستاخرون ساعة ولا يستقدمون واحتجت المعتزلة بالاحاديث الواردة فى ان بعض
الطاعات تزيد فى العمر وبانه لو كان ميتا باجله لما استحق القاتل ذما ولا عقابا ولا دية ولا قصاصا
اذ ليس موت المقتول بخلقه ولا بكسبه والجواب عن الاول ان الله تعالى كان يعلم انه لو لم يفعل هذه الطاعة
لكان عمره اربعين سنة لكنه علم انه يفعلها ويكون عمره سبعين فنسبت هذه الزيادة الى تلك الطاعة
بناء على علم الله تعالى انه لولاها لما كانت تلك الزيادة وعن الثانى ان وجوب العقاب والضمان على
القاتل تعبدى لارتكابه المنهى وكسبه الفعل الذى يخلق الله تعالى عقيبه الموت بطريق جرى العادة
فان القتل فعل القاتل كسبا وان لم يكن خلقا والموت قائم بالميت مخلوق الله لا صنع فيه للعبد
تخليقا ولا اكتسابا ومبنى هذا الاختلاف على ان الموت وجودى بدليل قوله تعالى خلق الموت والحيوة
والاكثرون على انه عدمى ومعنى خلق الموت قدره والاجل واحد لا كما زعم الكعبى ان للمقتول اجلين
القتل والموت وانه لو لم يقتل لعاش الى اجله الذى هو الموت ولا كما زعمت الفلاسفة ان للحيوان
اجلا طبيعيا هو وقت موته بتحلل رطوبته وانطفاء حرارته الغريزية واجالا اخترامية بحسب
الافات والامراض والحرام رزق لان الرزق اسم لما يسوقه الله تعالى الى الحيوان فياكله وذلك
قد يكون حلالا وقد يكون حراما وهذا اولى من تفسيره بما يتغذى به الحيوان لخلوه عن معنى الاضافة
الى الله تعالى مع انه معتبر فى مفهوم الرزق وعند المعتزلة الحرام ليس برزق لانهم فسروه تارة بمملوك
ياكله المالك وتارة بما لا يمنع من الانتفاع به وذلك لا يكون الا حلالا لكن يلزم على الاول
ان لا يكون ما ياكله الدواب رزقا وعلى الوجهين ان من اكل الحرام ما اكل الحرام وما يكون مستندا
الى الله تعالى لا يكون قبيحا ومرتكبه لا يستحق الذم والعقاب لم يرزقه الله تعالى اصلا ومبنى
هذا الاختلاف على ان الاضافة الى الله تعالى معتبرة فى معنى الرزق وانه لا رازق الا الله وحده
وان العبد يستحق الذم والعقاب والجواب ان ذلك لسوء مباشرة اسبابه باختياره وكل يستوفى

رزق نفسه

رزق نفسه حلالا كان او حراما لحصول التغذى بهما جميعا ولا يتصور ان لا ياكل انسان رزقه او
ياكل غيره رزقه لان ما قدره الله تعالى غذاء لشخص يجب ان ياكله ويمتنع ان ياكله غيره واما بمعنى
الملك فلا يمتنع والله يضل من يشاء ويهدى من يشاء بمعنى خلق الله الضلالة والاهتداء لانه الخالق
وحده وفى التقييد بالمشيئة اشارة الى انه ليس المراد بالهداية بيان طريق الحق لانه عام فى حق الكل ولا الاضلال
عبارة عن وجدان العبد ضالا او تسميته ضالا اذ لا معنى لتعليق ذلك بمشيئة الله تعالى نعم قد تضاف
الهداية الى النبى صلى الله عليه مجازا بطريق التسبب كما يسند الى القرآن وقد يسند الاضلال الى الشيطان
مجازا كما يسند الى الاصنام ثم المذكور فى كلام المشايخ ان الهداية عندنا خلق الاهتداء ومثل هداه الله
فلم يهتد مجاز عن الدلالة والدعوة الى الاهتداء وعند المعتزلة بيان طريق الصواب وهو باطل لقوله تعالى
انك لا تهدى من احببت ولكن الله يهدى من يشاء ولقوله عليه السلام اللهم اهد قومى مع انه بين
الطريق ودعاهم الى الاهتداء والمشهور ان الهداية عند المعتزلة هى الدلالة الموصلة الى المطلوب وعندنا
الدلالة على طريق توصل الى المطلوب سواء حصل الوصول والاهتداء او لم يحصل وما هو الاصلح للعبد
فليس ذلك بواجب على الله تعالى والا لما خلق الكافر الفقير المعذب فى الدنيا والاخرة ولما كان له منة على العباد
واستحقاق شكر فى الهداية وافاضة انواع الخيرات لكونها اداء للواجب ولما كان امتنانه على النبى عليه السلام
فوق امتنانه على ابى جهل لعنه الله اذ فعل بكل منهما غاية مقدوره من الاصلح له ولما كان لسؤال
العصمة والتوفيق وكشف الضراء والبسط فى الخصب والرخاء معنى لان ما لم يفعله فى حق كل واحد
فهو مفسدة له يجب على الله تعالى تركها ولما بقى فى قدرة الله تعالى بالنسبة الى مصالح العباد شىء اذ قد اتى
بالواجب ولعمرى ان مفاسد هذا الاصل اعنى وجوب الاصلح بل اكثر اصول المعتزلة اظهر من ان
يخفى واكثر من ان يحصى وذلك لقصور نظرهم فى المعارف الالهية ورسوخ قياس الغائب على الشاهد
فى طباعهم وغاية تشبثهم فى ذلك ان ترك الاصلح يكون بخلا وسفها وجوابه ان منع ما يكون
حق المانع وقد ثبت بالادلة القطعية كرمه وحكمته وعلمه بالعواقب يكون محض عدل وحكمة
ثم ليت شعرى ما معنى وجوب الشىء على الله تعالى اذ ليس معناه استحقاق تاركه الذم والعقاب
وهو ظاهر ولا لزوم صدوره عنه بحيث لا يتمكن من الترك بناء على استلزامه محالا من سفه

او جهل او عبث او بخل او نحو ذلك لانه رفض لقاعدة الاختيار وميل الى الفلسفة الظاهرة العوار
وعذاب القبر للكافرين ولبعض عصاة المؤمنين خص البعض لان منهم من لا يريد الله تعالى تعذيبه
فلا يعذب وتنعيم اهل الطاعة فى القبر بما يعلمه الله تعالى ويريده وهذا اولى مما وقع فى عامة الكتب
من الاقتصار على اثبات عذاب القبر دون تنعيمه بناء على ان النصوص الواردة فيه اكثر وعلى ان
عامة اهل القبور كفار وعصاة فالتعذيب بالذكر اجدر وسؤال منكر ونكير وهما ملكان يدخلان
القبر فيسألان العبد عن ربه وعن دينه وعن نبيه قال السيد ابو شجاع ان للصبيان سؤالا وكذا للانبياء
عند البعض ثابت كل من هذه الامور بالدلائل السمعية لانها امور ممكنة اخبر بها الصادق على
ما نطقت به النصوص قال الله تعالى النار يعرضون عليها غدوا وعشيا ويوم تقوم الساعة ادخلوا
ال فرعون اشد العذاب وقال الله تعالى اغرقوا فادخلوا نارا وقال النبى عليه السلام استنزهوا
من البول فان عامة عذاب القبر منه وقال عليه السلام فى قوله تعالى يثبت الله الذين امنوا بالقول الثابت
نزلت فى عذاب القبر اذا قيل له من ربك وما دينك ومن نبيك فيقول ربى الله ودينى الاسلام ونبيى
محمد عليه السلام وقال عليه السلام اذا قبر الميت اتاه ملكان اسودان ازرقان يقال لاحدهما المنكر وللاخر
النكير الى اخر الحديث وقال عليه السلام القبر روضة من رياض الجنة او حفرة من حفر النيران وبالجملة الاحاديث
الواردة فى هذا المعنى وفى كثير من احوال الاخرة متواترة المعنى وان لم يبلغ احادها حد التواتر وانكر
عذاب القبر بعض المعتزلة والروافض لان الميت جماد لا حيوة له ولا ادراك له فتعذيبه محال والجواب
انه يجوز ان يخلق الله تعالى فى جميع الاجزاء او فى بعضها نوعا من الحيوة قدر ما يدرك الم العذاب
ولذة التنعيم وهذا لا يستلزم اعادة الروح الى بدنه ولا ان يتحرك ويضطرب او يرى اثر العذاب
عليه حتى ان الغريق فى الماء والماكول فى بطون الحيوانات والمصلوب فى الهواء يعذب وان لم
نطلع عليه ومن تامل فى عجائب ملكه وملكوته وغرائب قدرته وجبروته لم يستبعد امثال ذلك
فضلا عن الاستحالة واعلم انه لما كان احوال القبر مما هو متوسط بين امور الدنيا والاخرة افردها
بالذكر ثم اشتغل ببيان حقية الحشر وتفاصيل ما يتعلق بامور الاخرة ودليل الكل انها امور
ممكنة اخبر بها الصادق ونطق بها الكتاب والسنة فتكون ثابتة وصرح بحقية كل منها تحقيقا

وتاكيدا

وتاكيدا واعتناء بشانه فقال والبعث وهو ان يبعث الله تعالى الموتى من القبور بان يجمع اجزاءهم الاصلية
ويعيد الارواح اليها حق لقوله تعالى ثم انكم يوم القيمة تبعثون وقوله تعالى قل يحييها الذى انشاها اول
مرة الى غير ذلك من النصوص القاطعة الناطقة بحشر الاجساد وانكره الفلاسفة بناء على امتناع اعادة
المعدوم بعينه وهو مع انه لا دليل لهم عليه يعتد به غير مضر بالمقصود لان مرادنا ان الله تعالى
يجمع الاجزاء الاصلية للانسان ويعيد روحه اليه سواء سمى ذلك اعادة المعدوم بعينه او لم يسم وبهذا
سقط ما قالوا انه لو اكل انسان انسانا بحيث صار جزءا منه فتلك الاجزاء اما ان تعاد فيهما وهو محال
او فى احدهما فلا يكون الاخر معادا بجميع اجزائه وذلك لان المعاد انما هو الاجزاء الاصلية الباقية من اول
العمر الى اخره والاجزاء الماكولة فضلة فى الاكل لا اصلية فان قيل هذا قول بالتناسخ لان البدن
الثانى ليس هو الاول لما ورد فى الحديث ان اهل الجنة جرد مرد وان الجهنمى ضرسه مثل جبل احد
ومن ههنا قال من قال ما من مذهب الا وللتناسخ فيه قدم راسخ قلنا انما يلزم التناسخ لو لم يكن البدن
الثانى مخلوقا من الاجزاء الاصلية للبدن الاول وان سمى مثل ذلك تناسخا كان نزاعا فى مجرد الاسم
ولا دليل على استحالة اعادة الروح الى مثل هذا البدن بل الادلة قائمة على حقيته سواء سمى هذا تناسخا
ام لا والوزن حق لقوله تعالى والوزن يومئذ الحق والميزان عبارة عما يعرف به مقادير الاعمال والعقل
قاصر عن ادراك كيفيته وانكره المعتزلة لان الاعمال اعراض ان امكن اعادتها لم يمكن وزنها ولانها
معلومة لله تعالى فوزنها عبث والجواب انه قد ورد فى الحديث ان كتب الاعمال هى التى توزن فلا اشكال
وعلى تقدير تسليم كون افعال الله تعالى معللة بالاغراض لعل فى الوزن حكمة لا نطلع عليها وعدم اطلاعنا
على الحكمة لا يوجب العبث والكتاب المثبت فيه طاعات العباد ومعاصيهم يؤتى للمؤمنين بايمانهم
وللكفار بشمائلهم ووراء ظهورهم حق لقوله تعالى ونخرج له يوم القيمة كتابا يلقاه منشورا
ولقوله تعالى فاما من اوتى كتابه بيمينه فسوف يحاسب حسابا يسيرا وسكت عن ذكر الحساب اكتفاء
بالكتاب وانكره المعتزلة زعما منهم انه عبث والجواب ما مر والسؤال حق لقوله عليه السلام ان
الله يدنى المؤمن فيضع عليه كنفه ويستره فيقول اتعرف ذنب كذا فيقول نعم اى رب حتى قرره
بذنوبه وراى فى نفسه انه قد هلك قال سترتها عليك فى الدنيا وانا اغفرها لك اليوم فيعطى

كتاب حسنات واعمال الكفار والمنافقين فينادى لهم على رؤوس الخلائق هؤلاء الذين كذبوا على ربهم
الا لعنة الله على الظالمين والحوض حق لقوله تعالى انا اعطيناك الكوثر وقوله عليه السلام حوضي مسيرة
شهر وزواياه سواء وماؤه ابيض من اللبن وريحه اطيب من المسك وكيزانه اكثر من نجوم السماء من يشرب
منها فلا يظمأ ابدا والاحاديث فيه كثيرة والصراط حق وهو جسر ممدود على متن جهنم ادق من الشعر
واحد من السيف يعبره اهل الجنة وتزل فيه اقدام اهل النار وانكره اكثر المعتزلة لانه لا يمكن العبور عليه
وان امكن فهو تعذيب للمؤمنين والجواب ان الله تعالى قادر على ان يمكن من العبور عليه ويسهله على
المؤمنين حتى ان منهم من يجوزه كالبرق الخاطف ومنهم كالريح الهابة ومنهم كالجواد الى غير ذلك مما
ورد في الحديث والجنة حق والنار حق لان الآيات والاحاديث الواردة في شانهما اشهر من ان
تخفى واكثر من ان تحصى تمسك المنكرون بان الجنة موصوفة بان عرضها كعرض السموات والارض و
هذا في عالم العناصر محال وفي عالم الافلاك او في عالم آخر خارج عنه مستلزم لجواز الخرق والالتيام
وهو باطل قلنا هذا مبني على اصلكم الفاسد وقد تكلمنا عليه في موضعه وهما اي الجنة
والنار مخلوقتان الآن موجودتان تكرير وتاكيد وزعم اكثر المعتزلة انهما انما تخلقان يوم
الجزاء لنا قصة آدم وحواء عليهما السلام واسكانهما في الجنة والآيات ظاهرة في اعدادهما مثل اعدت
للمتقين واعدت للكافرين اذ لا ضرورة في العدول عن الظاهر فان عورض بمثل قوله تعالى تلك الدار
الآخرة نجعلها للذين لا يريدون علوا في الارض ولا فسادا قلنا يحتمل الحال والاستمرار ولو سلم
فقصة آدم تبقى سالمة عن المعارضة قالوا لو كانتا موجودتين لما جاز هلاك اكل الجنة لقوله تعالى
اكلها دائم لكن اللازم باطل لقوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه قلنا لا خفاء في انه لا يمكن دوام اكل
الجنة بعينه وانما المراد بالدوام انه اذا فني منه شيء جيء ببدله وهذا لا ينافي الهلاك لحظة على ان الهلاك
لا يستلزم الفناء بل يكفي الخروج عن حد الانتفاع به ولو سلم فيجوز ان يكون المراد ان كل ممكن فهو هالك
في حد ذاته بمعنى ان الوجود الامكاني بالنظر الى الوجود الواجبي بمنزلة العدم باقيتان لا تفنيان ولا
يفنى اهلهما اي دائمتان لا يطرأ عليهما عدم مستمر لقوله تعالى في حق الفريقين خالدين فيها ابدا واما
ما قيل من انهما تهلكان ولو لحظة تحقيقا لقوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه فلا ينافي البقاء

بهذا

بهذا المعنى على انك قد عرفت انه لا دلالة في الآية على الفناء وذهب الجهمية الى انهما تفنيان ويفنى اهلهما
وهو قول باطل مخالف للكتاب والسنة والاجماع ليس عليه شبهة فضلا عن حجة والكبيرة قد اختلفت الروايات
فيها فروى ابن عمر رضي الله عنهما انها تسعة الشرك بالله وقتل النفس بغير حق وقذف المحصنة والزنا والفرار
من الزحف والسحر واكل مال اليتيم وعقوق الوالدين المسلمين والالحاد في الحرم وزاد ابو هريرة اكل الربوا
وزاد علي رضي الله عنه السرقة وشرب الخمر وقيل كل ما كان مفسدته مثل مفسدة شيء مما ذكروا او اكثر منه و
قيل كل ما توعد عليه الشارع بخصوصه وقيل كل معصية اصر عليها العبد فهي كبيرة وكل ما استغفر منها
فهي صغيرة وقال صاحب الكفاية الحق انهما اسمان اضافيان لا يعرفان بذاتهما فكل معصية اذا اضيفت
الى ما فوقها فهي صغيرة وان اضيفت الى ما دونها فهي كبيرة والكبيرة المطلقة هي الكفر اذ لا ذنب اكبر منه
وبالجملة المراد هنا ان الكبيرة التي هي غير الكفر لا تخرج العبد المؤمن من الايمان لبقاء التصديق الذي هو
حقيقة الايمان خلافا للمعتزلة حيث زعموا ان مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر وهذا هو المنزلة بين
المنزلتين بناء على ان الاعمال عندهم جزء من حقيقة الايمان ولا تدخله اي العبد المؤمن في الكفر خلافا للخوارج فانهم
ذهبوا الى ان مرتكب الكبيرة بل الصغيرة ايضا كافر وانه لا واسطة بين الايمان والكفر لنا ما مر من
ان حقيقة الايمان هو التصديق القلبي فلا يخرج المؤمن عن الاتصاف به الا بما ينافيه ومجرد الاقدام على
الكبيرة لغلبة شهوة او حمية او انفة او كسل خصوصا اذا اقترن بخوف العقاب ورجاء العفو والعزم على
التوبة لا ينافيه نعم اذا كان بطريق الاستحلال والاستخفاف كان كفرا لكونه علامة للتكذيب ولا نزاع في ان
من المعاصي ما جعله الشارع امارة للتكذيب وعلم كونه كذلك بالادلة الشرعية كسجود للصنم والقاء
المصحف في القاذورات والتلفظ بكلمات الكفر ونحو ذلك مما ثبت بالادلة انه كفر وبهذا ينحل ما يقال
من ان الايمان اذا كان عبارة عن التصديق والاقرار ينبغي ان لا يصير المقر المصدق كافرا بشيء من
افعال الكفر والفاظه ما لم يتحقق منه التكذيب والشك لنا ايضا الآيات والاحاديث الناطقة باطلاق
المؤمن على العاصي كقوله تعالى يا ايها الذين آمنوا كتب عليكم القصاص في القتلى وقوله تعالى يا ايها الذين
آمنوا توبوا الى الله توبة نصوحا وقوله تعالى وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا الآية وهي كثيرة ايضا
اجماع الامة من عصر النبي عليه السلام الى يومنا هذا بالصلوة على من مات من اهل القبلة من غير توبة

والدعاء والاستغفار لهم مع العلم بارتكابهم الكبائر بعد الاتفاق على ان ذلك لا يجوز لغير المؤمن احتجت
المعتزلة بوجهين الاول ان الامة بعد اتفاقهم على ان مرتكب الكبيرة فاسق اختلفوا في انه مؤمن وهو مذهب
اهل السنة والجماعة او كافر وهو قول الخوارج او منافق وهو قول الحسن البصري رحمه الله فاخذنا با
لمتفق عليه وتركنا المختلف فيه وقلنا هو فاسق وليس بمؤمن ولا كافر ولا منافق والجواب ان هذا احداث
للقول المخالف لما اجمع عليه السلف من عدم المنزلة بين المنزلتين فيكون باطلا الثاني انه ليس بمؤمن لقوله
تعالى أفمن كان مؤمنا كمن كان فاسقا جعل المؤمن مقابلا للفاسق وقوله عليه السلام لا يزني الزاني
حين يزني وهو مؤمن وقوله عليه السلام لا ايمان لمن لا امانة له ولا كافر لما تواتر من ان الامة
كانوا لا يقتلونه ولا يجرون عليه احكام المرتدين ويدفنونه في مقابر المسلمين والجواب ان المراد بالفاسق
في الآية هو الكافر فان الكفر من اعظم الفسوق والحديث وارد على سبيل التغليظ والمبالغة في الزجر عن المعاصي
بدليل الآيات والاحاديث الدالة على ان الفاسق مؤمن حتى قال عليه السلام لابي ذر لما بالغ في السؤال
وان زنى وان سرق على رغم انف ابي ذر واحتجت الخوارج بالنصوص الظاهرة في ان الفاسق كافر كقوله تعالى
ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الكافرون وقوله تعالى ومن كفر بعد ذلك فاولئك هم الفاسقون وقوله
عليه السلام من ترك الصلوة متعمدا فقد كفر وفي ان العذاب مختص بالكافر كقوله تعالى ان العذاب على من كذب
وتولى وكقوله تعالى لا يصليها الا الاشقى الذي كذب وتولى وقوله تعالى ان الخزي اليوم والسوء على الكافرين
الى غير ذلك والجواب انها متروكة الظاهر للنصوص القاطعة على ان مرتكب الكبيرة ليس بكافر والاجماع
المنعقد على ذلك على ما مر والخوارج خوارج عما انعقد عليه الاجماع فلا اعتداد بهم والله لا يغفر
ان يشرك به باجماع المسلمين لكنهم اختلفوا في انه هل يجوز عقلا ام لا فذهب بعضهم الى انه يجوز عقلا
وانما علم عدمه بدليل السمع وبعضهم الى انه يمتنع عقلا لان قضية الحكمة التفرقة بين المسيء والمحسن والكفر
نهاية في الجناية لا يحتمل الاباحة ورفع الحرمة اصلا فلا يحتمل العفو ورفع الغرامة وايضا الكافر
يعتقده حقا ولا يطلب له عفوا ومغفرة فلم يكن العفو عنه حكمة وايضا هو اعتقاد الابد فيوجب جزاء الابد
وهذا بخلاف سائر الذنوب ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء من الصغائر والكبائر مع التوبة او بدونها
خلافا للمعتزلة وفي تقرير الحكم ملاحظة للآية الدالة على ثبوته والآيات والاحاديث في هذا المعنى

كثيرة

كثيرة والمعتزلة يخصصونها بالصغائر وبالكبائر المقرونة بالتوبة وتمسكوا بوجهين الاول الآيات والاحاديث
الواردة في وعيد العصاة والجواب انها على تقدير عمومها انما تدل على الوقوع دون الوجوب وقد كثرت النصوص
في العفو فيخصص المذنب المعفو عنه عن عمومات الوعيد وزعم بعضهم ان الخلف في الوعيد كرم فيجوز من الله تعالى و
المحققون على خلافه كيف وهو تبديل للقول وقد قال الله تعالى ما يبدل القول لدي والثاني ان المذنب اذا علم
انه لا يعاقب على ذنبه كان ذلك تقريرا له على الذنب واغراء للغير عليه وهذا ينافي حكمة ارسال الرسل
والجواب ان مجرد جواز العفو لا يوجب ظن عدم العقاب فضلا عن العلم كيف والعمومات الواردة في الوعيد
المقرونة بغاية من التهديد ترجح جانب الوقوع بالنسبة الى كل احد وكفى به زاجرا ويجوز العقاب على
الصغيرة سواء اجتنب مرتكبها الكبيرة ام لا لدخولها تحت قوله تعالى ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء
ولقوله تعالى لا يغادر صغيرة ولا كبيرة الا احصاها والاحصاء انما يكون للسؤال والمجازاة
الى غير ذلك من الآيات والاحاديث وذهب بعض المعتزلة الى انه اذا اجتنب الكبائر لم يجز تعذيبه لا
بمعنى انه يمتنع عقلا بل بمعنى انه لا يجوز ان يقع لقيام الادلة السمعية على انه لا يقع كقوله تعالى ان تجتنبوا
كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم واجيب بان الكبيرة المطلقة هي الكفر لانه الكامل وجمع الاسم بالنظر
الى انواع الكفر وان كان الكل ملة واحدة في الحكم او الى افراده القائمة بافراد المخاطبين على ما تمهد من قاعدة
ان مقابلة الجمع بالجمع يقتضي انقسام الآحاد بالآحاد كقولنا ركب القوم دوابهم ولبسوا ثيابهم والعفو عن الكبيرة
هذا مذكور فيما سبق الا انه اعاده ليعلم ان ترك المؤاخذة على الذنب يطلق عليه لفظ العفو كما يطلق عليه لفظ
المغفرة وليتعلق به قوله اذا لم تكن عن استحلال والاستحلال كفر لما فيه من التكذيب المنافي للتصديق وبهذا
يتاول النصوص الدالة على تخليد العصاة في النار او على سلب اسم الايمان عنهم والشفاعة ثابتة للرسل
والاخيار في حق اهل الكبائر بالمستفيض من الاخبار خلافا للمعتزلة وهذا مبني على ما سبق من جواز العفو
والمغفرة بدون الشفاعة فبالشفاعة اولى وعندهم لما لم يجز لم تجز لنا قوله تعالى واستغفر لذنبك و
للمؤمنين والمؤمنات وقوله تعالى فما تنفعهم شفاعة الشافعين فان اسلوب هذا الكلام يدل على ثبوت
الشفاعة في الجملة والا لما كان لنفي نفعها عن الكافرين عند القصد الى تقبيح حالهم وتحقيق يأسهم معنى
لان مثل هذا المقام يقتضي ان يوسموا بما يخصهم لا بما يعمهم وغيرهم وليس المراد ان تعليق الحكم

قوله ثابتة لرفع الدرجة لان [illegible] الشفاعة لا لتغيير [illegible] اهل الكبائر [illegible] الشفاعة لاهل الكبائر [illegible] من عموم [illegible]

الكفار من غير فرق الحق يقينا فما كان ينكره عنادا واستكبارا قال الله تعالى وجحدوا بها واستيقنتها
انفسهم فلا بد من بيان الفرق بين معرفة الاحكام واستيقانها وبين التصديق بها واعتقادها
ليصح كون الثاني ايمانا دون الاول والذي ورد به كلام بعض المشايخ ان التصديق عبارة عن ربط القلب
على ما علم من اخبار المخبر وهو كسبي يثبت باختيار المصدق ولذا يثاب عليه ويحمل ما امر الله عباده بتحصيله
المعرفة فانها بما يحصل بالكسب وقع به على جزم مخصوص هو معرفة انه جزاء وجزم وهذا ما ذكره
بعض المحققين من ان التصديق بحصول نسبة باختيار كذا التصديق الى المخبر حتى لو وقع ذلك في القلب
من غير اختيار لم يكن تصديقا وان كان معرفة وهذا مشكل لان التصديق من اقسام العلم وهو
من الكيفيات النفسانية دون الافعال الاختيارية للانا ان تصور النسبة بين الشيئين مشكلة
وانها بالاثبات او النفي ثم اقام البرهان على صحتها فالذي يحصل لنا هو الادراك والقبول لتلك النسبة
وهو معنى التصديق والحكم والاثبات والايقاع فهو تحصيل لتلك الكيفية نكون بالاختيار في بعض
الاسباب وعرفنا الطريق وفتح المرابع وخوذلك وبهذا الاعتبار يقع التكليف بالايمان وكان هذا
هو المراد بكونه كسبيا اختياريا ولا يكفي المعرفة لانها قد تكون بدون ذلك ثم يلزم ان يكون المعرفة
اليقينية المكتسبة بالاختيار تصديقا وليس كذلك لان صحيح المعنى الذي وعيته عن العقائد سمية
بكر بيدين وليس الايمان والتصديق سوى ذلك بحصول للكفار والمعاندين المستكبرين ممنوع
وعلى تقدير الحصول لتكفيرهم يكون باكذابهم بالتسان واعراضهم على العناد والاستكبار وما
هو من علامات التكذيب والكفر والايمان والاسلام واحد لان الاسلام هو الخضوع والانقياد
بمعنى قبول الاحكام والاذعان وذلك حقيقة التصديق على ما مر تحقيقه وقد قال فاخرجنا
من كان فيها من المؤمنين فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين والمسلم في الشرع ان يحكم على احد بانه
مؤمن وليس مسلما وليس بمؤمن ولا اعني بعد هذا سوى هذا وظاهر كلام المشايخ انهم اراد وا
عدم تغايرهما بمعنى انه لا يتحقق احدهما من الآخر لاتحاد بحسب المفهوم كما ذكر في الكفاية من ان
الايمان هو تصديق الله تعالى فيما اخبر به من اوامره ونواهيه والاسلام الانقياد والخضوع للامر به
وذلك لا يتحقق الا بقبول الامر والنهي والايمان لا ينفك عن الاسلام حكما فلا يتغايران ومن
البين

اثبت التغاير حكما فقد يقال له ما حكم من امن ولم يسلم او اسلم ولم يؤمن فان اثبت له احدهما حكما لزم
الآخر فيما والا فالظهر بطلان قوله قلت قوله تعالى قالت الاعراب امنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا
صريح في تحقق الاسلام بدون الايمان الشرعي لكن المراد الاسلام المعتبر في الشرع الذي يجب به الايمان الشرعي
وهو في الاكثر بمعنى انقياد الظاهر بخلاف الباطن بمنزلة المتلفظ بكلمة الشهادة من غير تصديق قلبي
باب الايمان فان قيل قوله عليه السلام الاسلام ان تشهد ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله وتقيم الصلوة
وتؤتي الزكوة وتصوم رمضان وتحج البيت ان استطعت اليه سبيلا دليل على ان الاسلام هو الايمان
لا التصديق القلبي تلنا المراد بالاسلام وعلامة ذلك كما قال عليه السلام المسلم من سلم المسلمون من يده
وقد قال عليه السلام الايمان بالله وحده قالوا الله ورسوله اعلم قال البني عليه السلام الايمان شهادة
ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله واقام الصلوة وايتاء الزكوة وصيام رمضان وان تعطوا من
المغنم الخمس كما قال عليه السلام الايمان بضع وسبعون شعبة اعلاها قول لا اله الا الله وادناها
اماطة الاذى عن الطريق وانما وجد العبد التصديق والاقرار صح له ان يقول انا مؤمن حقا لتحقق
ولا ينبغي ان يقول انا مؤمن ان شاء الله تعالى ان كان الشك في العاقبة والمآل او للتبرك بذكر اسم الله والتبري عن تزكية
نفسه والاعجاب بحاله فالاولى تركه لما توهم الشك فلذا قال لا ينبغي ومن ان يقول لا يجوز لانه
اذا لم يكن للشك فلا معنى لنفي الجواز كيف وقد ذهب اليه كثير من السلف حتى الصحابة والتابعين فليس هذا
من ولكن انا شاء الله تعالى لان شاء الله تعالى ان يميته على الايمان ليس من افعاله المكتسبة ولا قادرا يتصور البقاء عليه
في الجملة والمآل ولا تحصيل تزكية النفس والاعجاب بالعمل فقوله ان شاء الله متى ان شاء الله
ذهب بعض المحققين الى ان المعاصي للعبد هو حقيقة التصديق بالقلب بخلاف الكفر لان التصديق بقبوله
قابل للشدة والضعف وحصول التصديق الكامل المنجي للمشارك اليه بعقد قلبه واحد ولكل المؤمن حقا
لهم درجات عند ربهم ومغفرة ورزق كريم انما هو في حقيقة الله تعالى لما نقل من بعض الاشاعرة
انه يجوز ان يقال انا مؤمن ان شاء الله تعالى بنا على ان العبرة في الايمان والكفر في السعادة والشقاوة
بالخاتمة حتى ان المؤمن الموحد من مات على الايمان وان كان مخلدا في النار على الكفر والمعاصي والكافر
الخلد

من مات على الكفر يخلد في النار تعالى من ذلك وان كان طول عمره على التصديق والطاعة وعلى اشتراط الديمومة
في حق ابليس وكان من الكافرين وبعضهم عليه السلام السعيد من سعد في بطن امه والشقي من شقي في بطن امه
اشارة الى بطلان ذلك بقوله والسعيد قد يشقى بان يرتد بعد الايمان نعوذ بالله تعالى منه والشقي قد يسعد
بان يؤمن بعد الكفر والتغير يكون على اصحابه السعادة والاشقاوة دون الاسعاد والاشقاء اذ هما من صفات
الله تعالى لما ان الاسعاد تكوين السعادة والاشقاء تكوين الشقاوة ولا تغير على الله ولا على صفاته
لما مر من ان القديم لا يكون محلا للحوادث والمخالفة في المعنى لا تخلو عن اتحاد ما بوجه بالايمان والسعادة
مجرة حصول المعنى فهو حاصل في الحال وان اريد ما يترتب عليه النجاة والثواب فهو في مشية الله تعالى
ولا قطع بحصوله في الحال فمن قطع بالحصول اراد الاول ومن توقف الى المشية اراد الثاني وفي ارسال الرسل
جمع رسول فعول من الرسالة وهي سفارة العبد بين الله وبين ذوي الالباب من خلقه ليبلغ بها علومهم
فيما قصرت عنه عقولهم من مصالح الدنيا والآخرة وقد عرفت معنى الرسول والنبي عليهما السلام في صدر الكتاب وكل
اي مصلحة وعاقبة حميدة وفي هذا اشارة الى ان الارسال واجب لا بمعنى الوجوب على الله تعالى بمعنى
ان قضية الحكمة تقتضيه لما فيه من الحكم والمصالح وليس بممتنع كما ذهب اليه المعتزلة والبراهمة ولا بمعنى يستحق
تاركه كما ذهب اليه بعض المكفرة ثم اشار الى وقوع الارسال وفائدته وطريق نبوته وتعيين بعض من
ثبت رسالته فقال فاذا ارسل الله تعالى رسلا من البشر الى البشر مبشرين لاهل الايمان والطاعة بالجنة
والثواب ومنذرين لاهل الكفر والعصيان بالنار والعقاب فان ذلك قال الطريق للعقل السليم
وان كان فيما نظر وتعقيد لا يتيسر الا لواحد بعد واحد وهيئين للناس ما يحتاجون اليه من امر دينهم
والدين فانه تعالى خلق للخلق دارا وامرهم بعمارتها بالتوالد والتعاقب وتفاصيل احوالهم في ذلك
الامور والاعمار مما لا يستقل به العقل وكذا خلق الاجسام المنافعة والمضارة ولم
يجعل للعقل وللحواس الا استقلال بعضها وكذا جعل الاقتضاءات فيها ما هي ممكنات لا طريق
الى الجزم باحدى جانبيه منها ما هي واجبات او منتفيات لا يظهر للعقل الا بعد نظر دائم وبحث
كامل بحيث لا يشتغل الانسان به لتعطل اكثر مصالحه فكان من فضل الله تعالى ورحمته ارسال الرسل
ليبين ذلك كما قال الله تعالى ومعه ارسلنا الآية وحتى للعالمين وايدهم الله بالانبياء بالمعجزات القاطعة
للعاذرين

للعادات جمع معجزة وهي امر يظهر عند دعوى النبوة على وفق دعواه عجز عن معارضته المتحدى المكذبين
اتيانهم بمثله وذلك لان لكل نبي من الانبياء المعجزة لما وجب قبول قوله والبيان الصادق في دعوى الرسالة من الكاذب
وعند ظهور المعجزة يحصل العلم بصدقه بطريق جرى العادة بان الله تعالى خلق العلم بالصدق وجعل ظهور المعجزة
وان كان عدم الخلق ممكنا في نفسه وذلك كما اذا ادعى احد بحضرة جماعة انه رسول هذا الملك اليهم ثم
قال للملك ان كنت صادقا فاخالف عاداتك وقم من مكانك ثلث مرات فخلق الله تعالى بحيث يحصل للجماعة علم ضروري عادي
بصدقه في مقالته وان كان الكذب ممكنا في نفسه فان الامكان الذاتي بمعنى التجرد العقلي لا ينافي حصول العلم
القطعي لنا بان جعل احد من يقدر في هذا مع انه يقدر في نفسه كذا هنا يحصل العلم بصدقه بحيث لا يتمكن
لانها احد طرقي العلم الحس والتجربة فلا يتوجه في ذلك العلم امكان كون المعجزة من غير الله او كون هذا الحس
او كون التصديق لا لاجل ما ظهر له كالتشبه والاحتمالات كما لا يتوجه في العلم الضروري الحسي بحادثة الدار امكان
عدم الحادثة لكنا نجعل ذلك قادحا في علمنا بالحادثة ونقول بوجود الحادثة ونكذب من ينكرها
اتانا نبوة آدم عليه السلام فما كان يدل على نبوته يدل على نبوة كل نبي ارسل بعده وكذا نقول في نبوة محمد عليه السلام
لا نبوة كذا النبوة والمعجزة اما عدم نبوة من ادعى النبوة فمعلوم بالضرورة اذا ظهر انها ما ادعى النبوة
ادعى النبوة واظهر المعجزة اما عدم دعوى النبوة فمعلوم بالتواتر واما ظهور المعجزة فلوجهين احدهما ان اظهر كلام
وتحدى به البلغاء مع كمال بلاغتهم فعجزوا عن معارضته اقتدر سورة منه مع تمام كلهم من ذلك حتى خاطر
واعرض عن المعارضة بالجهد والمقارعة بالسيف ولم ينقل عن احد منهم مع قوة الداعي الايمان بحق
تمام ما يدفع ذلك قطعا على ان عن عند الله وعلم صدق دعوى النبي وعلما عاديا لا يقبل فيه شك
العقلية على هذا شان سائر العلوم العادية وثانيهما ان نقض عادة الخارق للعادة بالنبي
المشتمل عناد في ظهور المعجزة حتى التواتر فان كانت تفاصيلها آحادا كشجاعة علي رضي الله عنه وجوده حاتم
وهي مذكورة في كتب السير وقد استدل ابو بكر بعضهم على نبوته بوجهين احدهما التواتر من احوال عليه السلام
قبل النبوة وعالي الهمة وبعد تبوءها واخلاقه العظيمة واحكامه المحكمة وافعاله حيث يحجم الابطال
ويثبت عصمته الله تعالى في جميع الاحوال ثابتة على ما لدى الاهل بحيث لو جعل مدار ترجمة شذة
على ما وجد فيهم على الطعن فيه مطعنا ولا الى القدح فيه سبيلا فاذا العقل يجزم باستحالة اجتماع

هذه الامور في غير الانبياء وان يحيي الله تعالى هذه الكمالات في حق من يعلم انه يفتري عليه ثم يمهله ثلاثا
وعشرين سنة ثم يظهر دينه على سائر الاديان وينصره على اعدائه ويحيي آثاره بعد موته الى يوم الدين وثانيها
انه ادعى ذلك الامر العظيم بين اظهر قوم لا كتاب لهم ولا حكمة معهم وبين لهم الكتاب والحكمة وعلمهم الاحكام
والشرائع واتم مكارم الاخلاق واكمل كثيرا من الناس في الفضائل العلمية والعملية ونور العالم بالايمان
والعمل الصالح واظهر الله تعالى دينه على الدين كله كما وعده ولا معنى للنبوة والرسالة سوى ذلك واذا ثبت
نبوته وقد دل كلامه وكلام الله تعالى المنزل عليه على انه خاتم النبيين وانه مبعوث الى كافة الناس بل الى الجن و
الانس ثبت انه عليه السلام آخر الانبياء وان نبوته لا يختص بالعرب كما زعم بعض النصارى فان قيل قد ورد
في الحديث نزول عيسى عليه السلام بعده قلت نعم لكنه يتابع محمدا عليه السلام لان شريعته قد نسخت فلا يكون اليه وحي
ولا نصب احكام بل يكون خليفة رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم الاصح انه يصلي بالناس ويؤمهم ويقتدي به
المهدي لانه افضل فامامته اولى وقد روي بيان عددهم في بعض الاحاديث على ما روي ان النبي عليه السلام
سئل عن عدد الانبياء فقال مائة الف واربعة وعشرون الفا وفي رواية مائتا الف واربعة وعشرون
الفا والاولى ان لا يقتصر على عدد معين في التسمية فقد قال الله تعالى منهم من قصصنا عليك ومنهم من لم
نقصص عليك ولا يؤمن في ذكر العدد ان يدخل فيهم من ليس منهم ان ذكر عدد اكثر من عددهم او يخرج منهم من هو
فيهم ان ذكر عدد اقل من عددهم يعني ان خبر الواحد على تقدير اشتماله على جميع الشرائط المذكورة في اصول الفقه
لا يفيد الا الظن ولا عبرة بالظن في باب الاعتقادات خصوصا اذا اشتمل على اختلاف رواية وكان القول
بموجبه مما يفضي الى مخالفة ظاهر الكتاب وهو ان بعض الانبياء لم يذكر للنبي عليه السلام ويحتمل مخالفة
الواقع وهو عد النبي من غير الانبياء او غير النبي من الانبياء بناء على ان اسم العدد اسم خاص في مدلوله
لا يحتمل الزيادة والنقصان وكلهم كانوا مخبرين مبلغين عن الله تعالى لان هذا معنى النبوة والرسالة
صادقين ناصحين للخلق لئلا يبطل فائدة البعثة والرسالة وفي هذا اشارة الى ان الانبياء معصومون
عن الكذب خصوصا فيما يتعلق بامر الشرائع وتبليغ الاحكام وارشاد الامة اما عمدا فبالاجماع واما
سهوا فعند الاكثرين وفي عصمتهم عن سائر الذنوب تفصيل وهو انهم معصومون عن الكفر قبل الوحي
وبعده بالاجماع وكذا عن تعمد الكبائر عند الجمهور خلافا للحشوية وانما الخلاف في ان امتناعه بدليل السمع
او العقل

او العقل واما سهوا فجوزه الاكثرون واما الصغائر فتجوز عمدا عند الجمهور خلافا للجبائي واتباعه ويجوز سهوا بالاتفاق
الا ما يدل على الخسة كسرقة لقمة والتطفيف بحبة لكن المحققين اشترطوا ان ينبهوا عليه فينتهوا عنه هذا كله بعد الوحي
واما قبل الوحي فلا دليل على امتناع صدور الكبيرة وذهب المعتزلة الى امتناعها لانها توجب النفرة المانعة عن اتباعهم
فيفوت مصلحة البعثة والحق منع ما يوجب النفرة كعهر الامهات والفجور والصغائر الدالة على الخسة ومنع الشيعة
صدور الصغيرة والكبيرة قبل الوحي وبعده لكنهم جوزوا اظهار الكفر تقية اذا تقرر هذا فما نقل عن الانبياء
عما يشعر بكذب او معصية فما كان منقولا بطريق الآحاد فمردود وما كان منقولا بطريق التواتر فمصروف عن
ظاهره ان امكن والا فمحمول على ترك الاولى او كونه قبل البعثة وتفصيل ذلك في الكتب المبسوطة وافضل
الانبياء محمد عليه السلام لقوله تعالى كنتم خير امة ولا شك ان خيرية الامة بحسب كمالهم في الدين وذلك
تابع لكمال نبيهم الذي يتبعونه والاستدلال بقوله عليه السلام انا سيد ولد آدم عليه السلام ولا فخر ضعيف
لانه لا يدل على كونه افضل من آدم بل من اولاده والملائكة عباد الله تعالى العاملون بامره على ما دل عليه
قوله تعالى لا يسبقونه بالقول وهم بامره يعملون ولا يستكبرون عن عبادته ولا يستحسرون ولا يوصفون
بذكورة ولا بانوثة اذ لم يرد بذلك نقل ولا دل عليه عقل وما زعم عبدة الاصنام انهم بنات الله تعالى محال باطل
وافراط في شانهم كما ان قول اليهود ان الواحد منهم قد يرتكب الكفر ويعاقبه الله بالمسخ تفريط وتقصير في
حالهم فان قيل قد كفر ابليس وقد كان من الملائكة بدليل صحة استثنائه منهم قلنا لا بل كان من الجن
ففسق عن امر ربه لكنه لما كان في صفة الملائكة في باب العبادة ورفعة الدرجة وكان جنيا واحدا مغمورا
فيما بينهم صح استثناؤه منهم تغليبا واما هاروت وماروت فالاصح انهما ملكان لم يصدر عنهما
كفر ولا كبيرة وتعذيبهما انما هو على وجه المعاتبة كما يعاتب الانبياء على الزلة والسهو وكانا يعظان الناس
ويعلمان السحر ويقولان انما نحن فتنة فلا تكفر ولا كفر في تعليم السحر بل في اعتقاده والعمل به ولله تعالى
كتب انزلها على انبيائه وبين فيها امره ونهيه ووعده ووعيده وكلها كلام الله تعالى وهو واحد وانما التعدد
والتفاوت في النظم المقروء المسموع وبهذا الاعتبار كان الافضل هو القرآن لان نظمه معجز بخلاف سائر الكتب
ثم التوراة والانجيل والزبور كما ان القرآن كلام واحد لا يتصور فيه تفضيل ثم باعتبار القراءة والكتابة
يجوز ان يكون بعض السور افضل كما ورد في الحديث وحقيقة التفضيل ان قراءته افضل لما انه انفع

او ذكرها فيه اكثر الكتب قد نسخت بالقرآن تلاوتها وكتابتها وبعض احكامها والمعراج لرسول الله عليه
السلام في اليقظة بشخصه الى السماء ثم الى ما شاء الله تعالى من العلى حق اي ثابت بالخبر المشهور حتى ان منكره
يكون مبتدعا وانكاره وادعاء استحالته انما يبتنى على اصول الفلاسفة والا فالخرق والالتيام على
السموات جائز والاجسام متماثلة يصح على كل منها ما يصح على الآخر والله تعالى قادر على الممكنات كلها
فقوله في اليقظة اشارة الى الرد على من زعم ان المعراج كان في المنام على ما روي عن معاوية انه سئل عن المعراج
فقال كان رؤيا صالحة وروي عن عائشة رضي الله عنها انها قالت ما فقد جسد محمد عليه السلام ليلة المعراج
وقد قال الله تعالى وما جعلنا الرؤيا التي اريناك الا فتنة للناس واجيب بان المراد الرؤيا بالعين والمعنى
في حديث عائشة ما فقد جسده عن الروح بل كان مع روحه وكان المعراج للروح والجسد جميعا وقوله
بشخصه اشارة الى الرد على من زعم انه كان للروح فقط ولا يخفى ان المعراج في المنام او بالروح ليس مما
ينكر عليه كل الانكار والكفرة انكروا امر المعراج غاية الانكار بل كثير من المسلمين قد ارتدوا بسبب ذلك
وقوله الى السماء اشارة الى الرد على من زعم ان المعراج في اليقظة لم يكن الا الى بيت المقدس على ما نطق به الكتاب
وقوله الى ما شاء الله تعالى اشارة الى اختلاف اقوال السلف فقيل الى الجنة وقيل الى العرش وقيل الى فوق العرش
وقيل الى طرف العالم فالاسراء وهو من المسجد الحرام الى بيت المقدس قطعي ثبت بالكتاب والمعراج من الارض
الى السماء مشهور ومن السماء الى الجنة او العرش او غير ذلك آحاد ثم الصحيح انه عليه السلام انما رأى ربه بفؤاده
لا بعينه وكرامات الاولياء حق والولي هو العارف بالله وصفاته حسب ما يمكن المواظب على الطاعات
المجتنب عن المعاصي المعرض عن الانهماك في اللذات والشهوات وكرامته ظهور امر خارق للعادة
من قبله غير مقارن بدعوى النبوة فما لا يكون مقرونا بالايمان والعمل الصالح يكون استدراجا
وما يكون مقرونا بدعوى النبوة يكون معجزة والدليل على حقية الكرامات ما تواتر من كثير من الصحابة
ومن بعدهم بحيث لا يمكن انكاره خصوصا الامر المشترك وان كانت التفاصيل آحادا وايضا
الكتاب ناطق بظهورها من مريم وصاحب سليمان وبعد ثبوت الوقوع لا حاجة الى اثبات الجواز
ثم اورد كلاما يشير الى تفسير الكرامة والى تفصيل بعض جزئياتها المستبعدة جدا فقال فتظهر الكرامة
على طريق نقض العادة للولي من قطع المسافة البعيدة في المدة القليلة كاتيان صاحب سليمان
وهو

وهو آصف بن برخيا رضي الله عنه على الاشهر بعرش بلقيس قبل ارتداد الطرف مع بعد المسافة وظهور الطعام
والشراب واللباس عند الحاجة كما في حق مريم رضي الله عنها فانه كلما دخل عليها زكريا المحراب وجد عندها
رزقا قال يا مريم انى لك هذا قالت هو من عند الله والمشي على الماء كما نقل عن كثير من الاولياء والطيران
في الهواء كما نقل عن جعفر بن ابي طالب رضي الله عنه ولقمان السرخسي وغيرهما وكلام الجماد والعجماء اما كلام
الجماد فكما روي انه كان بين يدي سلمان وابي الدرداء رضي الله عنهما قصعة فسبحت وسمعا تسبيحها واما
كلام العجماء فتكلم الكلب لاصحاب الكهف وكما روي ان النبي عليه السلام قال بينا رجل يسوق بقرة قد حمل عليها
اذ التفتت البقرة اليه وقالت اني لم اخلق لهذا وانما خلقت للحرث فقال الناس سبحان الله تعالى
اتكلم البقرة فقال النبي عليه السلام آمنت بهذا واندفاع المتوجه من البلاء وكفاية المهم من الاعداء و
غير ذلك من الاشياء مثل رؤية عمر رضي الله عنه وهو على المنبر بالمدينة جيشه بنهاوند حتى قال لامير
جيشه يا سارية الجبل الجبل تحذيرا له من وراء الجبل لمكر العدو هناك وسماع سارية كلامه
مع بعد المسافة وكشرب خالد رضي الله عنه السم من غير تضرر به وكجريان النيل بكتاب عمر رضي الله
عنه وامثال هذا اكثر من ان يحصى ولما استدل المعتزلة المنكرون لكرامة الاولياء بانه لو جاز ظهور
خوارق العادة من الاولياء لاشتبه بالمعجزات فلم يتميز النبي عن غير النبي اشار الى الجواب بقوله ويكون ذلك
اي ظهور خوارق العادات من الولي الذي هو من آحاد الامة معجزة للرسول الذي ظهرت هذه الكرامة
لواحد من امته لانه يظهر بها اي بتلك الكرامة انه ولي ولن يكون وليا الا وان يكون محقا في ديانته
وديانته الاقرار بالقلب واللسان برسالة رسوله مع الطاعة له في اوامره ونواهيه حتى لو ادعى هذا الولي الاستقلال
بنفسه وعدم المطابعة لم يكن وليا ولم يظهر ذلك على يده والحاصل ان الامر الخارق للعادة فهو
بالنسبة الى النبي عليه السلام معجزة سواء ظهر ذلك من قبله او من قبل آحاد امته وبالنسبة الى الولي كرامة لخلوه
عن دعوى نبوة من ظهر له ذلك من قبله فالنبي لا بد له من علمه بكونه نبيا ومن قصده اظهار خوارق
العادات ومن حكمه قطعا بموجب المعجزات بخلاف الولي وافضل البشر بعد نبينا والاحسن ان يقال بعد الانبياء
لكنه اراد البعدية الزمانية وليس بعد نبينا نبي ومع ذلك لا بد من تخصيص عيسى عليه السلام اذ لو
اريد كل بشر يوجد بعد نبينا انتقض بعيسى عليه السلام ولو اريد كل بشر يولد بعده لم يفد التفضيل

على جميع الصحابة رضي الله عنهم ولو اريد كل بشر موجود على وجه الارض لم يفد التفضيل على التابعين
ومن بعدهم ولو اريد كل بشر هو موجود على وجه الارض في الجملة انتقض بعيسى عليه السلام ابو بكر الصديق
الذي صدق النبي عليه السلام في النبوة من غير تلعثم وفي المعراج بلا تردد ثم عمر الفاروق الذي فرق بين الحق والباطل
في القضايا والخصومات ثم عثمان ذو النورين لان النبي عليه السلام زوجه رقية ولما ماتت رقية زوجه
ام كلثوم ولما ماتت ام كلثوم قال النبي عليه السلام لو كان عندي ثالثة لزوجتكها ثم علي المرتضى من عباد الله
واصحاب الرسول عليه السلام وعلى هذا وجدنا السلف والظاهر انه لو لم يكن لهم دليل على ذلك لما حكموا بذلك
واما نحن فقد وجدنا دلائل الجانبين متعارضة ولم نجد هذه المسئلة مما يتعلق به شيء من الاعمال او يكون
التوقف فيه مخلا بشيء من الواجبات وكان السلف كانوا متوقفين في تفضيل عثمان رضي الله عنه
حيث جعلوا من علامات السنة والجماعة تفضيل الشيخين ومحبة الختنين والانصاف انه ان اريد
بالافضلية كثرة الثواب فللتوقف جهة وان اريد كثرة ما يعده ذوو العقول من الفضائل فلا
وخلافتهم اي نيابتهم عن الرسول عليه السلام في اقامة الدين بحيث يجب على كافة الامم الاتباع على هذا
الترتيب ايضا يعني ان الخلافة بعد رسول الله عليه السلام لابي بكر ثم لعمر ثم لعثمان ثم لعلي رضي الله عنهم
اجمعين وذلك لان الصحابة قد اجتمعوا يوم توفي رسول الله عليه السلام في سقيفة بني ساعدة و
استقر رأيهم بعد المشاورة والمنازعة على خلافة ابي بكر رضي الله عنه فاجمعوا على ذلك وبايعه علي
رضي الله عنه على رؤس الاشهاد بعد توقف كان منه ولو لم تكن الخلافة له حقا لما اتفق عليه الصحابة
رضي الله عنهم ولنازعه علي رضي الله عنه كما نازع معاوية ولاحتج عليه لو كان في حقه نص كما زعمت
الشيعة وكيف يتصور في حق اصحاب النبي عليه السلام الاتفاق على الباطل وترك العمل بالنص الوارد ثم ان
ابا بكر رضي الله عنه لما ايس من حياته دعا عثمان رضي الله عنه واملى عليه كتاب عهده لعمر رضي الله عنه
فلما كتب ختم الصحيفة واخرجها الى الناس وامرهم ان يبايعوا لمن في الصحيفة فبايعوا حتى مرت
بعلي رضي الله عنه فقال بايعنا لمن كان فيها وان كان عمر فبالجملة وقع الاتفاق على خلافته ثم
استشهد عمر رضي الله عنه وترك الخلافة شورى بين ستة عثمان وعلي وعبد الرحمن بن عوف وطلحة
والزبير وسعد بن ابي وقاص رضي الله عنهم ثم فوض الامر خمستهم الى عبد الرحمن بن عوف ورضوا
بحكمه فاختار عثمان رضي الله عنه وبايعه بمحضر من الصحابة فبايعوه وانقادوا لاوامره ونواهيه
وصلوا

وصلوا معه الجمع والاعياد فكان اجماعا ثم استشهد عثمان رضي الله عنه وترك الامر مهملا فاجتمع كبار
المهاجرين والانصار على علي رضي الله عنه والتمسوا عنه قبول الخلافة وبايعوه لما كان افضل اهل عصره واولاهم
بالخلافة وما وقع من المخالفات والمحاربات لم يكن عن نزاع في خلافته بل عن خطأ في الاجتهاد وما وقع من الاختلاف
بين الشيعة واهل السنة في هذه المسئلة وادعاء كل من الفريقين النص في باب الامامة وايراد الاسئلة والاجوبة
من الجانبين فمذكور في المطولات والخلافة ثلثون سنة ثم يكون بعدها ملك وامارة لقوله عليه السلام الخلافة
بعدي ثلثون سنة ثم يصير ملكا عضوضا وقد استشهد علي رضي الله عنه على رأس ثلثين سنة من وفاة رسول الله
عليه السلام فمعاوية ومن بعده لا يكونون خلفاء بل ملوكا وامراء وهذا مشكل لان اهل الحل والعقد من الامة
قد كانوا متفقين على خلافة الخلفاء العباسية وبعض المروانية كعمر بن عبد العزيز مثلا ولعل المراد ان الخلافة
الكاملة التي لا يشوبها شيء من المخالفة وميل عن المتابعة تكون ثلثين سنة وبعدها قد تكون وقد لا تكون ثم الاجماع
على ان نصب الامام واجب وانما الخلاف في انه يجب على الله او على الخلق بدليل سمعي او عقلي والمذهب انه يجب على الخلق
سمعا لقوله عليه السلام من مات ولم يعرف امام زمانه مات ميتة جاهلية ولان الامة قد جعلوا اهم المهمات
بعد وفاة النبي عليه السلام نصب الامام حتى قدموه على الدفن وكذا بعد موت كل امام ولان كثيرا من الواجبات
الشرعية يتوقف عليه كما اشار اليه بقوله والمسلمون لا بد لهم من امام يقوم بتنفيذ احكامهم واقامة حدودهم
وسد ثغورهم وتجهيز جيوشهم واخذ صدقاتهم وقهر المتغلبة والمتلصصة وقطاع الطريق واقامة الجمع والاعياد
وقطع المنازعات الواقعة بين العباد وقبول الشهادة القائمة على الحقوق وتزويج الصغار والصغائر الذين
لا اولياء لهم وقسمة الغنائم ونحو ذلك من الامور التي لا يتولاها احاد الامة فان قيل لم لا يجوز الاكتفاء
بذي شوكة في كل ناحية ومن اين يجب نصب من له الرياسة العامة قلنا لانه يؤدي الى منازعات ومخاصمات
مفضية الى اختلال امر الدين والدنيا كما نشاهد في زماننا هذا فان قيل فليكتف بذي شوكة له الرياسة
العامة اماما كان او غير امام فان انتظام الامر يحصل بذلك كما في عهد الاتراك قلنا نعم يحصل بعض الانتظام
في امر الدنيا لكن يختل امر الدين وهو المقصود الاهم والعمدة العظمى فان قيل فعلى ما ذكر من ان مدة الخلافة
ثلثون سنة يكون الزمان بعد الخلفاء الراشدين خاليا عن الامام فيعصي الامة كلهم ويكون ميتتهم ميتة
جاهلية قلنا قد سبق ان المراد الخلافة الكاملة ولو سلم فلعل دور الخلافة ينقضي دون دور الامامة بناء على

ان الامام اعم لكن هذا الاصطلاح مما لم نجده للقوم بل من الشيعة من زعم ان الخلافة اعم ولهذا يقولون
بخلافة الائمة الثلثة دون امامتهم واما بعد الخلفاء العباسية فالامر مشكل ثم ينبغي ان يكون الامام
ظاهرا ليرجع اليه فيقوم بالمصالح ليحصل ما هو الغرض من نصب الامام لا مختفيا عن اعين الناس خوفا
من الاعداء وما للظلمة من الاستيلاء ولا منتظرا خروجه عند صلاح الزمان وانقطاع مواد الشر والفساد
وانحلال نظام اهل الظلم والعناد كما زعمت الشيعة خصوصا الامامية منهم ان الامام الحق بعد رسول الله
صلى الله عليه وسلم علي رضي الله عنه ثم ابنه الحسن ثم اخوه الحسين ثم ابنه علي زين العابدين ثم ابنه محمد الباقر ثم ابنه
جعفر الصادق ثم ابنه موسى الكاظم ثم ابنه علي الرضا ثم ابنه محمد التقي ثم ابنه علي النقي ثم ابنه الحسن العسكري
ثم ابنه محمد القائم المنتظر المهدي وقد اختفى خوفا من اعدائه وسيظهر فيملأ الدنيا قسطا وعدلا كما ملئت
جورا وظلما ولا امتناع في طول عمره وامتداد ايامه كعيسى وخضر عليهما السلام وغيرهما وانت خبير بان
اختفاء الامام وعدمه سواء في عدم حصول الاغراض المطلوبة من وجود الامام وان خوفه من الاعداء
لا يوجب الاختفاء بحيث لا يوجد منه الا الاسم بل غاية الامر انه يوجب اختفاء دعوى الامامة كما في حق
ابائه الذين كانوا ظاهرين على الناس ولا يدعون الامامة وايضا فعند فساد الزمان واختلاف الاراء
واستيلاء الظلمة احتياج الناس الى الامام اشد وانقيادهم له اسهل ويكون من قريش ولا يجوز من غيرهم
ولا يختص ببني هاشم واولاد علي رضي الله تعالى عنهم يعني يشترط ان يكون الامام قرشيا لقوله عليه السلام
الائمة من قريش وهذا وان كان خبر واحد لكن لما رواه ابو بكر رضي الله عنه محتجا به على الانصار ولم ينكره
احد فصار مجمعا عليه لم يخالف فيه الا الخوارج وبعض المعتزلة ولا يشترط ان يكون هاشميا او علويا لما ثبت
بالدليل من خلافة ابي بكر وعمر وعثمان رضي الله عنهم اجمعين مع انهم لم يكونوا من بني هاشم وان كانوا
من قريش فان قريشا اسم لاولاد النضر بن كنانة وهاشم هو ابو عبد المطلب جد رسول الله عليه السلام
فانه محمد بن عبد الله بن عبد المطلب بن هاشم بن عبد مناف بن قصي بن كلاب بن مرة بن كعب بن لوي
بن غالب بن فهر بن مالك بن النضر بن كنانة بن خزيمة بن مدركة بن الياس بن مضر بن نزار بن معد
بن عدنان فالعلوية والعباسية من بني هاشم لان العباس وابا طالب ابنا عبد المطلب وابو بكر قرشي
لانه ابن ابي قحافة عثمان بن عامر بن عمرو بن كعب بن لوي وكذا عمر لانه ابن الخطاب بن نفيل بن
عبد العزى

عبد العزى بن رياح بن عبد الله بن قرط بن رزاح بن عدي بن كعب وكذا عثمان لانه ابن عفان بن ابي العاص
بن امية بن عبد شمس بن عبد مناف ولا يشترط في الامام ان يكون معصوما لما مر من الدليل على امامة ابي بكر
مع عدم القطع بعصمته وايضا الاشتراط هو المحتاج الى الدليل واما في عدم الاشتراط فيكفي عدم دليل
الاشتراط واحتج المخالف بقوله تعالى لا ينال عهدي الظالمين وغير المعصوم ظالم فلا ينال عهد الخلافة
الامامة والجواب المنع فان الظالم من ارتكب معصية مسقطة للعدالة مع عدم التوبة والاصلاح
فغير المعصوم لا يلزم ان يكون ظالما وحقيقة العصمة ان لا يخلق الله تعالى في العبد الذنب مع بقاء
قدرته واختياره وهذا معنى قولهم هي لطف من الله تعالى يحمله على فعل الخير ويزجره عن فعل الشر مع بقاء
الاختيار تحقيقا للابتلاء ولهذا قال الشيخ ابو منصور رحمه الله العصمة لا تزيل المحنة وبهذا يظهر
فساد قول من قال انها خاصية في نفس الشخص او في بدنه يمتنع بسببها صدور الذنب عنه كيف ولو كان
الذنب ممتنعا لما صح تكليفه بترك الذنب ولما كان مثابا عليه ولا ان يكون افضل من اهل زمانه لان المساوى
في الفضيلة بل المفضول الاقل علما وعملا ربما كان اعرف بمصالح الامامة ومفاسدها واقدر على القيام
بمواجبها خصوصا اذا كان نصب المفضول ادفع للشر وابعد عن اثارة الفتنة ولهذا جعل عمر رضي الله عنه
الامامة شورى بين ستة مع القطع بان بعضهم افضل من البعض فان قيل كيف يصح جعل الامامة شورى
بين الستة مع انه لا يجوز نصب امامين في زمان واحد قلنا غير الجائز هو نصب امامين مستقلين يجب
اطاعة كل منهما على الانفراد لما يلزم في ذلك من امتثال احكام متضادة واما في الشورى فالكل بمنزلة
امام واحد ويشترط ان يكون من اهل الولاية المطلقة الكاملة اي مسلما حرا ذكرا عاقلا بالغا اذ ما
جعل الله تعالى للكافرين على المؤمنين سبيلا والعبد مشغول بخدمة المولى مستحقر في اعين الناس والنساء
ناقصات عقل ودين والصبي والمجنون قاصران عن تدبير الامور والتصرف في مصالح الجمهور سائسا
اي مالكا للتصرف في امور المسلمين بقوة رأيه ورويته ومعونة بأسه وشوكته قادرا بعلمه وعدله وكفايته
وشجاعته على تنفيذ الاحكام وحفظ حدود دار الاسلام وانصاف المظلوم من الظالم اذ الاخلال
بهذه الامور مخل بالغرض من نصب الامام ولا ينعزل الامام بالفسق اي الخروج عن طاعة الله تعالى
والجور اي الظلم على عباد الله تعالى لانه قد ظهر الفسق وانتشر الجور من الائمة والامراء بعد الخلفاء

والسلف كانوا يعتقدون انهم ينقيون الجمع والاعياد بانهم لا يرون الخروج عليهم ولان المصلحة ليست سببا
للامامة ابتداء فيقال او في عصر الشافعي رضي الله عنه ان الامام ينزل بالفسق والجور كما كان فاحتاج الى هذا
اصل المسئلة ان الفاسق ليس من اهل الولاية عند الشافعي رضي الله عنه لان الاية نظر للعصمة فكيف ينظر للغير
وعند ابي حنيفة رضي الله عنه هو من اهل الولاية حتى يصح للاب الفاسق تزويج ابنته الصغيرة والسلطنة
الكبيرة الشافعية ان القاضي ينعزل بالفسق بخلاف الدهام والكرخي ان ولاية النكاح والجور يصير عيبا والقاضي
لما لم يتمكن بخلاف القاضي وفي رواية المزاد عن العلماء المتأخرين انه لا يجوز قضاء الفاسق وقال بعض المتأخرين
اذا فقد الفاسق ابتداء يصح ولو قلد وجوره ينزل بالفسق لان العقد اعتمد الاهلية فلم يرتفع قضاءه
بدوره وفاء في قاض فاسق جاهل اذا ارتشى لا ينفذ قضاءه فيما ارتشى وانه اذا اخذ القاضي القضاء
بالرشوة لا يصير قاضيا ولو قضى لا ينفذ قضاءه ويجوز الصلوة خلف كل بر وفاجر لقوله عليه السلام صلوا
خلف كل بر وفاجر ولان علماء الامة كانوا يصلون خلف الفسقة واهل الاهواء والبدع من غير نكير
وما نقل من بعض السلف من المنع عن الصلوة خلف المبتدع فمحمول على الكراهية اذ الاعلام في كراهية التقدم
خلف الفاسق والمبتدع هذا اذا لم يؤد الصلوة احد الكفرة واما اذا ادى اليه فلا اعلام في عدم
جواز الصلوة ثم المعتزلة وان جعلوا الفاسق غير مؤمن لكنهم يجوزون الصلوة خلفه لما ان شرط الامامة
عندهم عدم الكفر لا وجود الايمان بمعنى التصديق والاقرار والاعمال جميعا ويصح عندهم تولي كل بر وفاجر امام
مات على الايمان للاجماع ولقوله عليه السلام لا تقوم الصلوة على مؤمن مات من اهل القبلة فان قيل
امثال هذه المسائل انما تجري من فروع الفقه فلا وجه لايرادها في اصول الكلام وان اراد ان اعتقاد
حقيقة ذلك واجب وهذا من الاصول فجميع مسائل الفقه كذلك قلنا انه لما فرغ عن مقاصد علم الكلام
من مباحث الذات والصفات والافعال والمعاد والنبوة والامامة شرع في بيان احوال اهل الاسلام وطرق
اهل السنة والجماعة حاول التنبيه على بعض المسائل التي يتميز بها اهل السنة عن غيرهم فاخالف فيه المعتزلة
والشيعة والخوارج والفلاسفة وغيرهم من اهل البدع والاهواء وان كانت تلك المسائل فروعا في الفقه
او غيرها من الجزئيات المتعلقة بالعقائد وتكلف من ذكر الصحابة الا يجر لما ورد في الاحاديث الصحيحة
في مناقبهم ووجوب الكف عن الطعن فيهم كقوله عليه السلام لا تسبوا اصحابي فلو ان احدكم انفق مثل احد ذهبا
ما بلغ مد احدهم ولا نصيفه وكقوله عليه السلام اكرموا اصحابي فانهم خياركم الحديث وكقوله عليه السلام الله الله
في اصحابي لا تتخذوهم غرضا من بعدي فمن احبهم فبحبي احبهم ومن ابغضهم فببغضي ابغضهم
وامرانا هم فقد اذانى ومن اذانى فقد اذى الله تعالى ومن اذى الله تعالى فيوشك ان ياخذه الله فتاثم في مثالب
كل من ابي بكر وعمر وعثمان وعلي والحسن والحسين وغيرهم من اكابر الصحابة رضي الله عنهم احاديث صحيحة
وما وقع بينهم من المنازعات والحاربات فله محامل وتاويلات فسبهم والطعن فيهم ان كان مما يخالف
الادلة القطعية فكفر كقذف عائشة رضي الله عنها والا فبدعة وفسق وبالجملة لم ينقل عن السلف المجتهد
والعلماء المصالحين جواز اللعن على معاوية وحاشا ان يجوز لان غاية امرهم البغي والخروج على الامام وهو
اللعن وانما اختلفوا في يزيد بن معاوية رضي الله عنه حتى في كفره لخلافته وغيرها ان ولا ينبغي اللعن
ولا على الحجاج لان النبي عليه السلام نهى عن لعن المصلين ومن كان من اهل القبلة وما نقل من لعن
عليه السلام لبعض من اهل القبلة فلانه يعلم من احوالهم انهم ماتوا على غير توبة والحاصل ان اللعن
لما ذكر من غير تعيين جائز كما لعن قتلة الحسين رضي الله عنه واستقر الامر عليه بذلك وانه كان فاسقا ظالما
والحق ان رضاء يزيد بقتل الحسين رضي الله عنه واستبشاره بذلك وانه كان فاسقا صريحا احاد فنحن
لا نتوقف في شانه بل في ايمانه لعنة الله عليه وعلى انصاره واعوانه ونشهد بالجنة للعشرة الذين بشرهم
النبي عليه السلام بالجنة حيث قال عليه السلام ابو بكر في الجنة وعمر في الجنة وعثمان في الجنة وعلي في الجنة والزبير في الجنة
وطلحة في الجنة وعبد الرحمن بن عوف في الجنة وسعد بن ابي وقاص في الجنة وسعيد بن زيد في الجنة وابو عبيدة في الجنة
وكذا نشهد بالجنة لفاطمة والحسن والحسين رضي الله عنهم لما ورد في الحديث الصحيح ان فاطمة سيدة
نساء اهل الجنة وان الحسن والحسين سيدا شباب اهل الجنة وسائر الصحابة لا يذكرون الا بالخير ويرجى
لهم اكثر مما يرجى لغيرهم من الخيرات ونشهد بالجنة والنار لاحد بعينه الا لمن شهد بان الموصوف من اهل الجنة
والكافرين من اهل النار ومن رأى المسح على الخفين في الحضر والسفر اذا وجد ماء كان زيادة على الكتاب لكنه
بالخبر المشهور ورسئل علي بن ابي طالب كرم الله وجهه عن المسح على الخفين فقال جعل رسول الله صلى الله عليه وسلم
ثلثة ايام ولياليهن للمسافر ويوما وليلة للمقيم وروى ابو بكر رضي الله عنه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم
انه قال وهو على المنبر ثلثة ايام ولياليهن للمقيم يوما وليلة اذا تطهرت فلبس خفيه ان صبي عليهما وقال الكرخي

وهانئة اهل بيت النبي صلى الله عليه وسلم
ممازة مضاء هم

البصري رضي الله عنه ادركت سبعين رجلا من الصحابة رضي الله عنهم يرون المسح على الخفين ولهذا قال ابو حنيفة
رضي الله عنه ما قلت بالمسح على الخفين حتى جاءني فيه مثل ضوء النهار قال الكرخي اني اخاف الكفر على
من لا يرى المسح على الخفين لان الاثار التي جاءت فيه فوق حد التواتر وبالجملة من لا يرى المسح على الخفين فهو من اهل البدعة
حتى سئل عن انس بن مالك رضي الله عنه عن السنة والجماعة فقال ان تحب الشيخين وان تقطع في الخفين
وان ترى المسح على الخفين ولا يحمر بندقة وهو ان يبندق ثم يدفن في بيوت الماء فيجعل فيه الماء من الخوف فيحدث
فيه لين كالملفقاع وكانه نهى عن ذلك في بداية الاسلام لما كانت الجرار والاواني الخمرية ثم نسخ فعلم
تحريمه من قبل عامة اهل السنة والجماعة خلافا للروافض وهذا بخلاف ما اذا اشتد وصار مسكرا فانه نجس
بحرمة تغليظ وكثير مما ذهب اليه كثير من اهل السنة ولا يبلغ درجة الابتداع لان الابتداع معصية من
مامور من عن خوض الخاتمة مكفر من بالوجوه مشابهة المكفر عامة من يتبلغ الاحكام والاشارات
بعد الاقصاص بكلمات الاولياء فانا نقل عن بعض الكرامية من جواز كون الولي افضل من النبي كفر ضلال
نعم قد يقع في ترجمة وان مرتبة النبوة افضل من مرتبة الولاية بعد القطع بان النبي متصف بالبقين
وان افضل الولي الذي ليس بنبي لا يصل العبد مادام عاقلا بالغا الى حيث يسقط عنه الامر والنهي
نعم الخطابات الواردة في التكاليف واجمال الحجة قد يقصر عن ذلك وقد يعفو بعض المباحين الى العبد
اذا بلغ غاية المحبة وصفا قلبه واختار الايمان على الكفر من غير نفاق يسقط عنه الامر والنهي ويدخل
الجنة بلا حساب ولا كتاب وبعضهم الى انه يسقط عنه العبادات الظاهرة ويكون عبادة التكفر وهذا
كفر وضلال فان اكمل التابعين المجتهدين الايمان هم الانبياء لخصوصا حبيب الله تعالى مع ان الصحابة
في حقهم اتم واكمل واعانه عليه السلام اذا اجاب الله تعالى لعبد لمرتبة ذنب قضاءه او عصمه اتم فقا
من الذنوب فلم تحقد ضربها والنصوص من الكتاب والسنة تحمل على ظواهرها ما لم يدع عنها دليل
قطع كما في ايات التي يشعر ظواهرها بالجبهة والجسمية ونحو ذلك لا يقال هذه ليست من النص
بل من المتشابه لانا نقول المراد بالنص هنا ليس ما يقابل الظاهر بل المحكم بل ما يعم اقسام النظم
على ما هو المتعارف والمعتبر عنها بالوجوه الظاهرة في معان يدعيها اهل الباطن وهم المدعوة
وسموا الباطنية لادعائهم ان النصوص ليست على ظواهرها بل لها معان باطنية لا يعرفها الا العلم

وتقديم

وتصدهم بذلك في الدين بالكلية الحاد اي عدول عن الاسلام وانصال والنصاق بالكفر وتكذيب للنبي
عليه السلام فيما علم مجيئه به بالضرورة واما ما ذهب اليه بعض المحققين من ان النصوص تحمل على ظواهرها مع منع ذلك
فيها اشارة خفية الى قانون تنكشف على ابدال السالكين يمكن التطبيق بينها وبين الظواهر المرادة
فهو من كلام الامام ومحمل المرجئة فان ديدنه التنصيص بان منكر الاحكام التي دلت عليها النصوص القطعية
من الكتاب والسنة كخمر الاجساد مثلا كافر لكونه مكذبا صريحا لله ورسوله فرجع قذف عائشة رضي الله عنها
بالزنا كفرا لتحلل المعصية صغيرة كانت او كبيرة كفرا ذاتيا لكونها معصية بدليل قطعي وقد علم ذلك
فيما سبق والاستهانة بها كفر والاستهزاء على الشريعة كفر لان ذلك من اعلان الكذب في على هذه الاصول
يقع ما ذكر في الفتاوى مرارا اذا اعتقد الحل حل الافعال كان جرمه لعينه وقد ثبت بدليل قطعي
يكفر والا فلا بان يكون جرمه لغيره او ثبت بدليل ظني وبعضهم لم يفرق بين الحلال لعينه ولغيره فقال
من استحل حراما قد علم في دين النبي عليه السلام تحريمه كالخمر ونكاح ذوات المحارم او شرب الخمر او اكل الميتة او الدم او لحم
الخنزير من غير ضرورة كافر وهو الصحيح لان الاستباحة بدون الاعتقاد الفاسد من غير استخفاف بالدين لا تستلزم الكفر اما
اذا كان الحرام هذا حلال الترويج والسلعة او بحكم الجهل لا يكفر ولو تمنى ان لا يكون الخمر حراما او لا يكون
صوم رمضان فرضا فانه يكفر لانه يخالف ما اجمعت عليه الامة من الزامه قتل النفس بغير حق فانه
يكفر لان حرمة هذا ثابتة في جميع الاديان مخالفة للحكمة والمراد الخروج عن الحكمة فقد اراد ان يحكم
ما ليس بحكم وهذا جعل سند بريته وذكر الامام السرخسي رضي الله عنه في كتاب الحجر انه لو استخف بطاء
امرأته الحائض يكفر وفي النوادر عن محمد رضي الله عنه انه لا يكفر وهو الصحيح وفي مستحل الغائط بامرأته
انه لا يكفر على الاصح وعن بعضهم فصل فقال ان حلال لا يليق به او يستخف باسم الله او امر من اوامره او
وعده او وعيد يكفر وكذا لو تمنى ان لا يكون نبي من الانبياء على قصد الاستخفاف والاهانة وكذا لو
ضحك على وجه الاستخفاف بمن تكلم بالكفر وكذا لو جلس على مكان مرتفع وحوله جماعة ليسالوه مسايل
ويضحكون عليه ويضربونه بالسايد يكفر جميعا وكذا لو امر رجلا ان يكفر بالله او عزم على ان
يامره بكفر وكذا لو افتى لامر بالكفر لنتيتي من وجهها وكذا لو قال عند سماع الخبر بالزنا بسم الله
كذا اصح لغير القبيلة او بغير الشهادة متعمدا يكفر واني لو افتى ذلك القبيلة وكذا لو اطلق كلمة الكفر

ولا الملائكة المقربون فان اهل اللسان يفهمون من ذلك افضلية الملائكة من عيسى عليه السلام
اذ القياس في مثل آلة قرع من الاداة الا على يقال لا يستنكف هذا الآلة ونحوه ولا المسطران
ولا يقال السلطان ولا الوزير ثم الاقائل بالفصل بين عيسى عليه السلام وغيره من الانبياء والجواب ان التعظيم
استعظام المسيح بحيث يترفع من ان يكون عبدا من عباد الله على سبيل ان يكون ابنا لله تعالى
لانه مجرد لا اب له وقد ثبت بالبراهين القاطعة والادلة الواضحة ان المجرد في تجلياته في سائر عباد الله تعالى على السواء
فرد عليهم بانه لن يستنكف من ذلك المسيح ولا من هو اعلى منه في هذا المعنى وهم الملائكة المقربون لانهم
لهم ولا اتم وبقدرتهم باذن الله تعالى على افعال اقوى واعجب من ابراء الاكمه والابرص واحياء الموتى

فالتوفيق والعلم انما هو في الرجوع الى الله
الاقاء القوية تدل في طول الزمن
والكمال للملائكة
على افضلية
في عيسى

١٢٣٦

JL١٧٩

العلم وهو حصول صورة الشيء في الذهن ان كان بإذعان فتصديق والا فتصور
فتصور وهما موضوع علم المنطق فهو علم باحث عن احوال التصور
والتصديقات وتعريف آخر آلة قانونية تعصم مراعاتها
الذهن عن الخطاء في الفكر والفكر ترتيب امور معلومة
للتادي الى مجهول والامور المعلومة التصورية
من حيث ايصالها وتاديها الى مجهول
تصوري تسمى معرفاً وقولاً شارحاً
والتصديقية الموصلة الى مجهول
تصديقي تسمى قياساً وحجة

٣٣

الرجيم غرة الرجب الاشهر سنة العدم والامكان الذي فرقها
وجمعها الوجود الكمالي الفائق وانا العالم الجهول العزيز الكريمين

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

الحمد لله الواجب وجوده الممتنع نظيره المكن سواه وغيره الصادر بخلقه وامره شره وخيره والصلوة على محل الذي انتشر به فهمه وامره وعلى آله واصحابه المخصصين بمن لا يدرك غوره غيره اما بعد فان هذا كتاب الشيخ الامام قدوة الحكماء اثير الدين الابهري طيب الله ثراه وجعل الجنة مثواه المشهور بايساغوجي لما كان على بعض الاخوان متعسرا وعلى بعضهم متيسرا اردت ان اكتب لهما سهما واما لتسهيل بتعسره وتعميم بتيسره والله خير المسهلين والموفقين قال ايساغوجي اللفظ الدال بالوضع يدل على تمام ما وضع له بالمطابقة وعلى جزئه بالتضمن ان كان له جزء وعلى ما يلازمه في الذهن بالالتزام كالانسان فانه يدل على الحيوان الناطق بالمطابقة وعلى احدهما بالتضمن وعلى قابل العلم وصنعة الكتاب بالالتزام اقول كل لفظ اما ان يدل على تمام ما وضع له او على جزئه او على ما يلازمه في الذهن فان كان الاول فالدلالة دلالة بالمطابقة وان كان الثاني فالدلالة دلالة بالتضمن وان كان الثالث فالدلالة دلالة بالالتزام مثال الدلالة بالمطابقة كالانسان فانه يدل على الحيوان الناطق بالمطابقة لكونه تمام ما وضع له انما سميت هذه الدلالة بالمطابقة لان اللفظ موافق لتمام ما وضع له وذلك ماخوذ من قولهم طابق النعل بالنعل اذا وافقها ومثال ما يدل بالتضمن كالانسان اذا دل على احدهما اي على الحيوان او على الناطق وانما سميت

اصطلاحات يجب استحضارها للمبتدي اذا اراد ان يشرع في شيء من العلوم منها الشيء وهو لفظ يصح ان يراد به الكليات الخمس وهي النوع والجنس والفصل والخاصة والعرض العام وهذه سنوضح معرفتها على بيان الدلالات الثلثة المطابقة والتضمن والالتزام واقسام اللفظ والدلالة هو كون الشيء بحالة يلزم من العلم به العلم بشيء آخر والاول هو الدال والثاني هو المدلول ومن هذا عرف ان الدليل هو الذي يلزم من العلم به العلم بشيء آخر وكذا عرف ان المدلول هو الذي يلزم من العلم بشيء آخر العلم والدلالة تنقسم الى طبيعية وعقلية ووضعية والمراد من الدلالة هنا الدلالة الوضعية وهي التي يكون بحسب وضع الواضع وهي ثلثة لان اللفظ الدال على معنى اما ان يكون

ثم اللفظ اما ان يكون مفردا وهو الذي لا يراد بالجزء منه دلالة على جزء معناه كالانسان واما ان يكون مركبا وهو الذي يكون كذلك كقولك الحيوان الناطق ثم بيان الدلالة شرع في تقسيم اللفظ فقول اللفظ ينقسم على قسمين مفرد ومركب لانه اما ان لا يراد بالجزء منه اي من اللفظ دلالة على جزء معناه كالانسان فانه لفظ لا يراد بجزئه له دلالة على جزء معناه او يراد به ذلك كقولك الحيوان الناطق فانه لفظ يدل جزئه على جزء معناه لان الحي يدل على ذات له الرقي للحيوانية تدل على جسم معين فان كان الاول فهو مفرد وان كان الثاني فهو مركب قوله لا يراد بالجزء منه دلالة صدق على اربعة اقسام الاول ان لا يكون لجزئه

فرق بلا ان يكون لجزئه معنى له نحو زيد الما ان يكون ذو معنى لكن لا يدل جزئه عليه نحو عبد الله علما او ان يكون لجزئه ذو معنى لكن لا يكون مرادا نحو الحيوان الناطق علما لانه مع انضمام الناطق الى الحيوان لا يدل على الانسان الا بانضمام الناطق الى الحيوان قال المفرد اما كلي او جزئي المفرد ينقسم الى قسمين جزئي وكلي لانه اما ان يكون نفس تصوره مانعا من وقوع الشركة فيه اي من اشتراك كثيرين او لا يكون كذلك فان منع نفس تصوره من اشتراك كثيرين فهو الجزئي كزيد وهذا فائدة اذا تصور مفهومه امتنع عن صدقه على كثيرين وان لم يمنع نفس تصوره مفهومه من اشتراك كثيرين فهو الكلي كالانسان فان مفهومه عند العقل لم يمنع صدقه على كثيرين وانما قيد الكلي والجزئي بنفس التصور لان تمام الكليات ما عدا الاشخاص من امور موجودة بالنظر الى الخارج كواجب الوجود فانه بالنظر الى الخارج جزئي وبالنظر الى العقل كلي فان الدليل الخارجي قطع عرق الشركة عنه لكن عند العقل لم يمنع عن وقوعه على كثيرين والا لم يفتقر الى دليل اثبات الواحد انتهى قال والكلي اما ان اقول الكلي ينقسم الى قسمين ذاتي وعرضي وانما ان يكون داخلا في حقيقة جزئياته او يكون خارجا عنها فان كان داخلا

وكل واحد منها اما مخصوصة كما ذكرنا واما محصورة واما كلية مسورة كقولنا كل انسان كاتب
وشيء من الانسان بكاتب واما جزئية مسورة كقولنا بعض الانسان كاتب وبعض الانسان
ليس بكاتب واما ان يكون كذلك ستى مهملة كقولنا الانسان كاتب والانسان ليس بكاتب

زيد ليس بكاتب وكل واحد منها كلية من القضية الموجبة والسالبة
اما ان يكون مخصوصة او محصورة كلية كانت ارجزئية او مهملة لانه ان كان
الموضوع في القضية شخصا معينا فالقضية مخصوصة كما ذكرنا وهي اما الموجبة واما
نحو زيد كاتب وزيد ليس بكاتب واما ان تسميها مخصوصة بالخصوص موضوعها وقد يقال
لها شخصية لكون موضوعها شخصا معينا جزئيا وان لم يكن موضوعها اي لا يكون
موضوع القضية شخصا معينا جزئيا بل يكون غير معين كليا فان بين كلية افراد المركب
من الكلية والجزئية فالقضية محصورة مسورة اما كونها محصورة فلحصر افراد موضوعها
واما كونها مسورة فلانها كالمعلى السور الذي هو اللفظ الدال على كلية افراد المركب
حاصرا لها ومحيطا بها والسور اخوذ من سور البلد لانه يحيط البلد كذلك فالك
يحصر افراد الموضوع وهذه المحصورة اما ان يحكم فيها على كل الافراد او على بعضها
وعلى التقديرين اما الايجاب او السلب فان كان الاول فالقضية كلية
مسورة موجبة كقولنا كل انسان كاتب او سالبة كقولنا لا شيء من الانسان
بكاتب والمسورة الكلية الموجبة نحو كل او في الكلية السالبة نحو لا شيء ولا واحد
كما ذكرنا وان كان الثاني اي ما كان الحكم في القضية على بعض الافراد فالقضية
جزئية مسورة موجبة كقولنا بعض الانسان كاتب او رسالية كقولنا ليس بعض الانسان

ليس بكاتب والسور في القضية الجزئية الموجبة نحو بعض او واحد فقط وفي الجزئية السالبة
نحو ليس كل او ليس بعض وبعض ليس وان لم يكن كذلك اي وان لم يكن الموضوع في القضية
شخصا معينا او لم يكن الحكم فيها على كل الافراد او على بعضها فالقضية حينئذ مهملة وهي
بان تحكم على الافراد التي حكم عليها فان كانت القضية حينئذ كالمثل الشيخ في قولنا
لا شيء من القضية الطبيعية خارجة عنها فلا يصدق عليها الا قول الكلام في القضايا
المعتبرة في العلوم والقضية الطبيعية ليست معتبرة في العلوم وقد يجعل الحقيقي
لا قبيل بالانحصار والمهملة اما لازومية كما لا شيء عن تقسيم الحملية
في قسمي الشرطية سواء كانت متصلة او منفصلة او اتفاقية المتصلة فتنقسم الى
احدها اللزومية والاخرى اتفاقية لانه ان كان صدق التالي فيها على تقدير صدق المقدم
يوجب ذلك فالقضية متصلة لزومية والعلاقة بينهما هنا ما يسمى باللزوم والمقدم
الثاني كالعلة والمعلولية والتقاضي اما العلية فكقولنا ان كانت الشمس طالعة
فالنهار موجود فان طلوع الشمس علة لوجود النهار واما المعلولية فكقولنا
كلما كان النهار موجودا كانت الشمس طالعة فكقولنا ان كان زيد بالبصرة فعمرو في آ
وان كان صدق التالي في المتصلة على تقدير صدق المقدم لا لعلاقة مذكورة بل
على سبيل الاتفاق فالقضية متصلة اتفاقية كقولنا ان كان الانسان ناطقا فالحمار

(العلاقة بينهما انما تكون ان كان الشرط طالعة فالنهار موجود والا فالعلاقة بينهما
والمتصلة اللزومية كقولنا ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود والا فالعلاقة بينهما
والمتصلة الاتفاقية كقولنا ان كان الانسان ناطقا فالحمار ناهق
الا تجد الحمار ناهقا فلعل الناطق يجد حمارا ناهقا فيكون صادقا
الا تجد الحمار ناهقا فلعل الناطق يجد حمارا ناهقا فيكون صادقا

فالحمار ناهق فانه لا علاقة بين ناطقية الانسان وناهقية الحمار حتى يجوز العقل
استلزام ناطقية الانسان ناهقية الحمار بل اتفق الامران على الصدق فيها واما
الشرطية المنفصلة فتنقسم الى قسمين حقيقية ومانعة الجمع والخلو لانه ان حكم
في القضية بالمباينة بين جزئيها في الصدق والكذب معا فالقضية منفصلة حقيقية
كقولنا العدد اما زوج او فرد فانه حكم في هذه القضية بامتناع اجتماع الزوج
والفرد على العدد وبامتناع ارتفاعهما عنه وانما سميت حقيقية لان التباين
بين جزئيها اشد من التباين بين جزئي اي جزئين لان التباين بين جزئيها اما بحسب
الصدق والكذب معا وليس هذا حقيقة الانفصال وان حكم في القضية
بالمباينة بين جزئيها في الصدق فقط فالقضية مانعة الجمع كقولنا هذا الشيء اما
شجر او حجر فانه حكم في هذه القضية بالمباينة بين الحجر والشجر في الصدق فقط
لانه قد يكذب لجواز ان يكون الشيء لا حجرا ولا شجرا وانما سميت هذه القضية
مانعة الجمع لاشتمالها على منع الجمع بين جزئيها في الصدق وان حكم في القضية
بالمباينة بين جزئيها في الكذب فقط لانه في الصدق فالقضية مانعة الخلو كقولنا
زيد اما ان يكون في البحر واما ان لا يغرق فانه حكم في هذه القضية بالمباينة بين
ان لا يكون في البحر وبين ان يغرق لانه بين ان يكون في البحر وان لا يغرق لجواز ان لا يكون

في البحر وان لا يغرق وانما سميت مانعة الخلو لاشتمالها على منع الخلو بين
جزئيها في الكذب وقد يكون المنفصلة المذكورة بين كل
واحد منها عن جزئين غالبا كما مر وقد يركب عن اكثر من جزئين اما المنفصلة
الحقيقية فكقولنا العدد اما ان زائد او ناقص او مساو فانه حكم فيها بان هذا الجمع
لا يجتمع على واحد ولا يخلو العدد عن احدها وفيه نظر لانه عين احد اجزاء
الحقيقية يستلزم نقيض الآخر اعني مشاع الجمع وبالعكس لانه مشاع الخلو فلو كانت
الحقيقية من ثلاثة اجزاء فصاعدا يلزم الخلو لانه في المثال المذكور وهو قولنا
العدد اما زائد او ناقص او مساو يلزم ان يستلزم كونه زائدا اعني نقيض ناقص ويستلزم
كونه غير ناقص كونه مساويا ونتيجة من هذا ان يستلزم كونه زائدا كونه غير ناقص ويستلزم
كونه غير زائد كونه ناقصا او مساويا ونتيجة من هذا ان يستلزم كونه زائدا كونه غير مساو وقد كان بينهما
منع الخلو اي لم يكن المنفصلة حقيقية هذا خلف بل الحق ان الحقيقية
مركبة عن حملية ومنفصلة كقولنا هذا العدد اما ان يكون مساويا لذلك
العدد او زائدا عليه او ناقصا عنه والجزء الثاني اعني قوله او زائد على

وقد يكون المنفصلة ثلاثة اجزاء كقولنا العدد اما ان زائد او ناقص او مساو

او تقبيض والمغالطة مؤلف من مقدمات كاذبة شبيهة بالحق او المشهور او من مقدمة وهمية كاذبة والعمدة هو الباب الاول

والكل اعظم من الجزء ومنها مشاهدات وهي الحكم العقل فيها بالحس سواء كان بالحواس الظاهرة او الباطنة كحكمنا الشمس مشرقة والنار محرقة وكحكمنا ان لنا خوفا وغضبا ومنها مجربات وهي التي يحتاج العقل فيها في جزم الحكم الى تكرار المشاهدة مرة بعد اخرى كحكمنا ان شرب السقمونيا مسهل للصفراء وهذا الحكم انما حصل بواسطة مشاهدات كثيرة ومنها حدسيات وهي التي يحتاج العقل في جزم الحكم فيها الى واسطة تكرار المشاهدات كحكمنا ان نور القمر مستفاد من نور الشمس لاشتداد نوره بحسب اشتداد اوضاعه من الشمس قربا وبعدا ومنها متواترات وهي التي يحكم العقل فيها بجزم الحكم بواسطة السماع من جمع استحال العقل تواطؤهم على الكذب كحكمنا بمحمد صلى الله عليه وسلم ادعى النبوة وظهر المعجزة على يديه ومنها قضايا قياساتها معها وهي التي يحكم فيها العقل بواسطة وسط حاضر في الذهن عند تصور الطرفين كحكمنا ان الاربعة زوج لسبب وسط حاضر في الذهن وهو انه ينقسم بمتساويين والوسط ما يقترن بقولنا اذا تحين يقال اذا كان كذا فكذا

المجرب

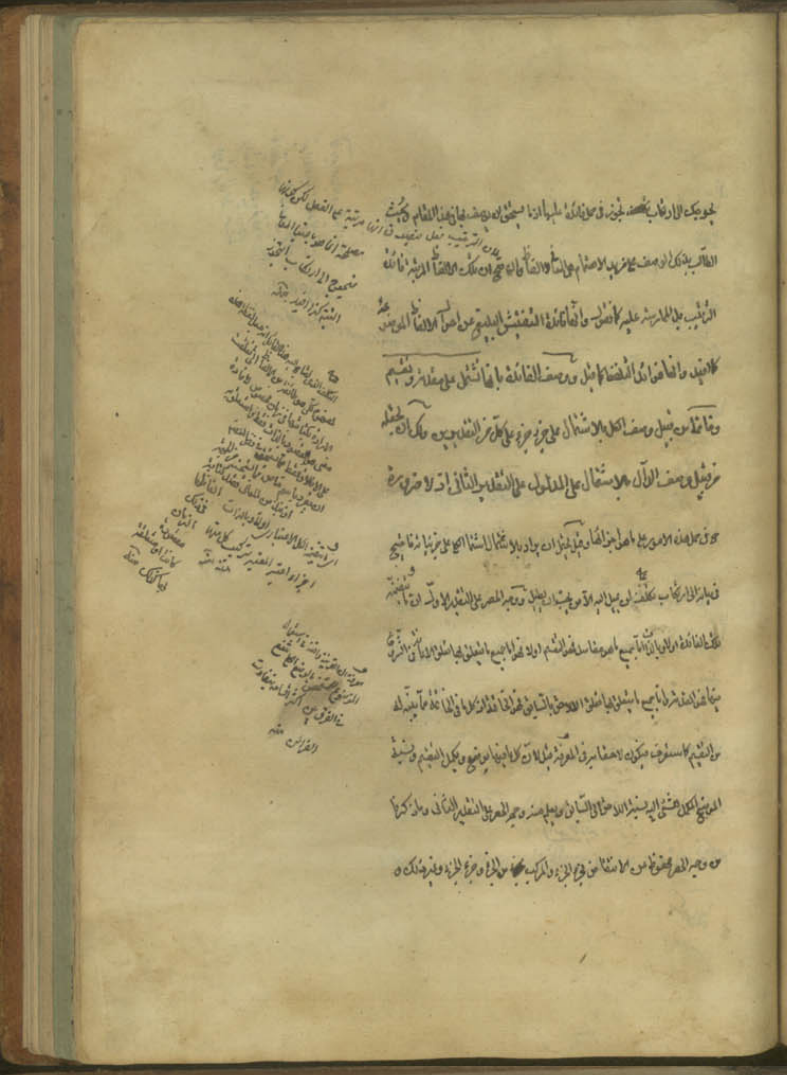
ومن هذه اصطلاحاتهم المنطقية المذكورة المجرب وهو قياس مركب من مقدمات مشهورة كالمقدمات التي ذكرناها في القضية في الغرض من ترتيبها الزام الخصم وهو ظاهر ومنها الخفاية وهي قياس مركب من مقدمات مقبولة من شخص معتقد فيه

او مقدمات مظنونة والغرض منه ترغيب الناس فيما يفهم من صورها شبيه بصناعتهم كما يفعله الخطباء والوعاظ ومنها الشعر وهو قياس مركب من مقدمات تنبسط منها النفس وتقبض كما اذا قيل الخمر ياقوتة سيالة انبسطت النفس وربما شربها واذا قيل العسل مرة مقيئة انقبضت النفس وانصرفت عن اكلها ومنها المغالطة وهي قياس مركب من مقدمات كاذبة شبيهة بالحق او بالمشهور او مركب من مقدمات وهمية كاذبة والعمدة اما الوهمية الصرفة او من جهة المحاكاة اما ان يكون من جهة الصورة كحكمنا بالصورة القرمزية المنقوشة على الجدار انها قرمزي وكل قرمزي صهالة ينتج ان تلك الصورة صهالة واما ان يكون من جهة المعنى فكحكمنا كل انسان وفرس فهو انسان وكل انسان وفرس فهو فرس ينتج ان بعض الانسان فرس واعلم ان ما عليه الاعتماد والتعويل من هذه القياسات انما هو البرهان لكونه مركبا من اليقينيات القينية ولكن هذا اخر ما كتبناه من الاوراق

لايضاح ما في الرسالة فحوى سنة ١٢٩٩

تم الكتاب في حال التمام بالتمام

العدد الزايد او غير زايد
اما ناقص او وافي



حيث مقصد الواضع خصوصه ضرورة فيكون مما يأتي بالوضع بالنظر والمراد في نفي افادة
غير الواضع خصوصه نفي الافادة بطريق الوضع كما يدل عليه سوق الكلام فلا ينافيه قوله
الاول على نفي هذه افادة القدر المشترك لجواز ولو سلم فلا نسلم وضع الواضع
من ذلك وانما الوضع اذ ليس من دأبه نفي الاستعمال حيث التجوز وانما وضع
اللفظ وقد افاد ان الاولى جعل فهم من الفهم فيكون فيه التفات الى المتكلم وقوله
وفهم نظر الا لاسامع فلا يكون فهم تأكيدا لافادة بل يكون افادة في الجملة من
من الافادة والاستفادة على ما لا يخفى على فطن وانما خصصنا الله الحمد والمنة هي ان العلم
بأن هذا اللفظ موضوع لكل واحد من هذه الاشخاص لا يحصل العلم بوضع اللفظ
لشيء من تلك الاشخاص فلو لم يعلم ان الاسد موضوع للحيوان المفترس والعلم بأن
زيدا موضوع للشخص الفلاني بل هذه قضية اذا حفظها استحال الوضع ممكن
من العلم بالوضع لكل واحد من الباقي فكنا نأتي اذا استعمل اللفظ في احد خصوصه في
في هو السامع هذا الواجد تلك الحكم المضمنة المذكورة لان هذا الواحد مما
وضع اللفظ ما تنقل بسبب هذا العلم الحادث بالوضع من اللفظ الى هذا

الواحد

الواحد يخبأ الله فهم ما سبق ان تنبيه عليك لتعلم ان العلم بهذه القضية
علم بالوضع من انه تعلق العلم بالموضوع له من العلم بالوضع في الوضع العام للموضوع
له العام والا لكان اللفظ موضوعا للشخص بالوضع العام وهي غير متناهية
لزم فهم الامور الغير المتناهية من اللفظ اذ العلم بالوضع العام في [illegible] فهم المعنى
ذكر ان دلالة العبارة على انه يقال واحد خصوصه باللفظ الموضوع لهذا
القسم من الوضع ثانيا في ما اشتهر منهم من ان وضع المفرد للمعنى افادة
مستبانها لا استفادتها اذ لو كان بل لافادة المعنى التركيبي الذي لا تتأتى
فان اللفظ الموضوع يكون سببا لانتقال النفس الى المعنى وليس سببا
لحضوره اثناء من غير يستقيم علم بكيفية احضار اللفظ المعنى بعلاقة
العلم بالوضع مستلزم للعلم بالمعنى فان اريد وانتفى افادة المسبب
فتى تحصيل العلم لغا انتفاء فلا ريب فيه لكن لا ينافي ما يدل عليه العبارة فان
المقصود منه الافادة بمعنى آخر ولا يستلزم كون الوضع لغرض المعنى
التركيبي لجواز ان يكون الافادة للمسبب بذلك المعنى الاخر وان ارتفع

الواضع في انا الوضع لا يتطرق وجه ضعيف ان يعلم حال من يعلم الكلام فان قيل
نفي هذا اللفظ موضوعا لكل واحد من هذه الاشخاص قضية واحدة فيوضع هذا اللفظ
لكل واحد من هذه الاشخاص افتقر الى القدر المشترك متعلق بوضع الواضع لا
يقول انا اضع وقد يكون القدر المشترك واحدا او متعددا
الى وضع اللفظ لها في هذا الوضع فتوقف على التخصيص قلنا والجواب بأنا لا نسلم
لتناول التخصيص الى القدر المشترك ومع ذلك لا يحتاج الى القدر
المشترك لاستغنائه بغير ذلك بأن يرجع الى القدر المشترك المعتبر في مفهوم
القدر ومع هذا يمكن ان يقال اسم الوضع ما علم بالصلة ويمكن ان يدفع بأنا نختار
بأنها ذكر لا محالة وانما نقول ان اللفظ قد يكون موضوعا لكل واحد من
واحد من الاشخاص المعقولة على ذلك القدر المشترك المعتبر من حيث الانتفاء
علم ان تخطي ذلك القدر المشترك قد يكون لا من حيث لا يدري ولا يشعر الواضع
الا ان حضر الآلة بالبال وقال فعلت على صيغة المصدر او اسم الجنس
من هذا المصدر او المضارع المجرد من حيث هو مجرد ذلك القدر المشترك

بالرفع خبرٌ للمصدر وبالنصب حالٌ والعامل فعل المضمر لا انه الموضوع له اى
لا لفظ انه الموضوع له عطفاً على الخبر لا لوقوعه موضوعاً له عطفاً بحسب
المآل على الكلي لانه القدر المشترك بين الجميع والا نه الموشر في الجميع ثم ما وضع
كلا طبيعة الوضع العام بحيث كلية آلة الوضع وبالاخرة تسمية الوضع للمفهوم العام وضعاً
عاماً الموضوع له عام وما عين كلية نفس الوضع بحيث انه وضع واحد صورة بحسب التحقق
الوضع عملاً حظة واحدة صعوبة هذا التحقق لانه تحقق الوضع لكل واحد وبتعدد
التسمية يتعدد الطرف فكأن هذا الوضع اولى واحد أن يترجح هذه امور متعددة
كما الامر الكلي والمراد بالفعل والموضوع له شخص المهاد الشاقي بين الوضع
والموضوع له وذلك لحصول التجرد وصدقه بانه شخص وبين الشخص بيان
ان الموضوع له ما هو حتى يحتاج الى ان يحمل قوله والموضوع له شخص
على صنف ان الموضوع له كل شخص لحظ لهذا المفهوم فانه استقصح البيان
الموضوع له آنفاً بحيث لا يبقى حاجة هناك الى البيان ولو لم يكن الشخص
اظهار والتفاوت بينه وبين الوضع لم يتوجه له ما ذكر ان اراد الموضوع

لكل شخص

كل شخص ملحوظ لهذا المفهوم صنف عجد المتحقق العاري عن التحقق والمراد
بلفظ ذلك الا الوضع الكلي والموضوع له الشخص المتحقق لمثيل له ولم يكتف بان يقول مثل
اسم الاشارة كما هو الطريقة الشائعة في مقام التمثيل اجاء الى الاحتمام
بتفهيم هذا القسم وتوضيحه حتى انه تنزل مقام المحسوس المشاهد واشار الى
بعد المناط عنه لان بعد شأنه وفوضه الى ان كلمة ذلك الموضوع اليه اتمام الفائدة
ورمزاً الى عظمه وجلالة قدره تمكيناً للمطالب في مقام التحقق والتفهيم
وقوله فان هذا مثلاً الخ اشارة الى امرين احدهما ان اشارة هذا مثلاً
ولفظ مثلاً اشارة الى وجود فرد اسم الاشارة في هذا المقام من الوضع مما
سيجيء به وثانيهما بيان موضوعية لفظ هذا واراد بالاشارة الى هذا التنبيه
ان يكون المقصد لفظ هذا ويكون مثلاً للاشارة الى وجود فرد لفظ هذا
في اسم الاشارة وحيث ثابت موضوعة اما للمفهوم المتفاد من كلمة مثلاً
واما لدليل هذا لفظ والذي يقتضي ان المناسب ان يقال موضوعة للاشارة
المتحقق فالاشارة في الكلام بكون هذا موضوعة ثم تعيين الموضوع له لاحظا

فكونها موضوعة واما الفناء في الموضوع له ولا يبعد ان يكون موضوعة تركيبيا
اضافياً من قبيل المزج والايتاء يكشف المقصد منه فوق وصفاه فلا يخفى
ما سبق وما ايد انه لا يحتمل اختيارنا ثابت هذا وتذكره في تركيب واحد
وانه كما يحتمل ان يقال ان يقال الاشارة الى حقيقي الذي مستحضر وهذا
اعتقد ولا يقال وصفاه المشار اليه المتحقق ولا ينفع في هذا التمثيل فانه
كما يكون ما وضع مستحضراً لا يكون مثالاً للوضع الكلي فلا بد ان يراد ان
صفاه كذا المشار اليه مستحضر بحيث لو فرض هذا المفهوم حين الوضع له هي بنفسه
الذي يقال مراده ان صفاه المشار اليه بلا شارة الصعبة القريب الواحد
المذكر المتحقق فيخرج عن الفظ ويدخل الثاني ولا يبعد ان يستفاد الذكر والمذكر
من العبارة وان شاع مثلها في مطلق اسم الاشارة وان صفاه المشار اليه
المفرد المذكر القريب في صفي والبعيد في صفي والمتوسط الوسيط في صفي الى القريب
على التغليب الا ان الاولى ان يستعمل الحمار في استقلاله وتفصيله فيما يتعلق بالتحقيق
وعدم تعلق غرضه الا بيان انه موضوع للشخص دون القدر المشترك

ويجيء

وبعد ما تقرر ان لفظ مثلاً بعد الموصوف المقرون باسم الاشارة ينبغي ان يراد في الدقي
فيه يجيء البيان الآتي بقي الكلام في مثل سيجيء بيانه لكم لا يحتمل موضوعة كما تقدم فان اسم
الاشارة موضوعة كما اشار اليه شخص ذكر هذا الكلام على سبيل التمثيل واشار الى ان
الموضوع له هذا المشار اليه المتحقق فحسب حتى يجب ان يتعلق الفظ في المتحقق وليس
الموضوع له المتحقق الملحوظ بوجه عام حتى يتمثل المتحقق بذلك الا يتمثل الشركة فقد اعترف
بهذا التمثيل من المتحقق الملحوظ بوجه عام فانه قد في الملاحظة لم يتمثل الشركة
فما قيل ان قوله فيجب الا يتمثل الشركة لدفع توهم ان الدقي مفهوم المشار اليه المتحقق
او صفاه المتحقق كلام لا طائل تحته ما قيل ويمكن ان يقال في هذا المقام ان كون الوضع
للموضوع له الخاص بالوضع العام ان يلاحظ الموضوع به كما هو موضوع له بالوضع عام
ليتعدد الموضوع في هذا الوضع الواحد كما هو موضوع له وليتحقق وضعاً عاماً ووضع
اللفظ المفرد لخصوصه وصفاً شخصياً سواء كان وضعاً عاماً وضعاً وقد مر في
هذا التمثيل وضع اسم الشارة وقبل وضع اسم الفاعل مثلاً يقبل كل اسم فاعل
موضوع للذات مبهمة فانه اذا اجاء سبب ابهم ذات الذي هو مدلول المصدر

لما وضع له المشترك وهو لا يخفى انه بعيد من العبارة جدا وقد اجيب ان الدال بعينه
بارادة الله لا بد في المشترك بالذات من تعدد الوضع والاشتراك في
المشتق فاوسطه اللامعنى ولا مشقا في ان هذا التقييد خلاف ما هو المراد تعريج الكلام
عن افادة ما سبق لاجله وهو ان ما هو من هذا القبيل ليس بمشترك هذا
كلامه ولا يبعد ان يقال الحكم بالاشتراك مشكل عند عدم العلم اصلا بخلاف
العربية بالوضع العام للموضوع له الخاص فيحمل كلما يعد من هذا القبيل
موضوعا للمفهوم الكلي مع اشتراك ان لا يستعمل فيما يعد في غيرها الا واما
من الشبه فلا تسلم ان يقول باشتراك الا فعال ذكر ان عدم افادة
ما هو من هذا القبيل التحقق الا قرينة بيانا في تعريف الوضع بقيد اللفظ للدلالة
على معنى بنفسه ثم ذكر في بعض انه بدل على المعنى من حيث انه مراد بنفسه لكن
على سبيل التردد فاشعر الوضع في مفهوم المشترك وفيه التنبيه لما انه جعل في الوضع
فائدة هذا القيد اخراج اللفظ العام على التعريف لانه وضع لمتعدد لا على وضع
كثير بل بوضع واحد ولا يخفى ان خروج العام يتوقف على تخصيص التعدد
بالتعدد صحيحا فالحق على التعدد الصريح حكم بزيادة قيد في تعريف المشترك مع انه
لا يساعده تعريفات القوم والجملة لا يوجد في الكتب المشهورة ما يفيد خروجه
الموضوع للامر المخصوص بالوضع العام عن تعريف المشترك وتعريفاتهم عنه
فالحق بان تعريف المشترك وتعريفات القوم قاصرة عما يخرج الى سند وتعد
وتعين في خبايا الزوايا عن النظر حسن الظن بالسيد المحقق قد مر ما يدل على ان
وجه التقسيم الى التقسيم هذه الانقاط والعبارة المخصوصة ووجه
صحة التقسيم بالنظر الى ما ذكرها اياه ارجعه التقسيم بالنسبة المعتبر بالذات
نعني المشتقية وتعني هي المغيرة فما من الفائدة او مدلولها ولا اشكال
في ان

على معنى بنفسه معنا تعيين اللفظ للاشتمال على نفس المعنى وحمل الدلالة في التعريف
على الدلالة على المعنى من حيث انه مراد منه فيخلو العبارة عن ثم بعد هذا الحمل حصل الدلالة
على المعنى من حيث انه مراد منه من الدلالة عليه من غير خفاء المعنية على سبيل التردد عليه
من النظر بعد التدقيق ومثل هذا الايراد لعرفية الصنف سيما في التعريفات غير
عزيز الصدور قلت ان التعريف لتعيين المراد فينبغي ان يجابان دلالة ما هو من
هذا القبيل الا تحتاج الى القرينة اما التعيين المراد لكن قد حققنا ان الفرق
فيه ليشتمل ما يفيد اللفظ الى المعنى ودلالة القرينة ثم ينتقل منه الى المعنى المقصود بالذات فقد
تحقق ان الدلالة على المعنى بنفسه معنا الانتقال من مجرد اللفظ الى المعنى بعد العلم
بالوضع والقرينة فيما هو من هذا القبيل اما قبل تحقق العلم بالوضع
وبعد العلم بالوضع ينتقل من مجرد اللفظ الى المعنى فيما هو من القرينة
الى القرينة في ذلك الاشتمال وتما ينبغي ان يعلم ينبه عليه ان المشتبه في
كتب البراهيم المشترك عما تعدد معناه ويكون وضعه لذلك المعنا
على السوية بحيث لا يتحمل بين المعنيين فضل تاء وضع لمعنى ثم ينقل عنه الى الآخر

لتناسبهما والذي في اكثر الاصول ان المشترك ما تعدد معناه ويكون حقيقة في الجميع
وذلك الكتب مختصر الشيخ ابن الحاجب ولم يزد المصنف شرحه لذلك آخر عليه
ولم يرد في تعدد الوضع في مفهوم المشترك وفيه التنبيه لما انه جعل في الوضع
فائدة هذا القيد اخراج اللفظ العام على التعريف لانه وضع لمتعدد لا على وضع
كثير بل بوضع واحد ولا يخفى ان خروج العام يتوقف على تخصيص التعدد
بالتعدد صحيحا فالحق على التعدد الصريح حكم بزيادة قيد في تعريف المشترك مع انه
لا يساعده تعريفات القوم والجملة لا يوجد في الكتب المشهورة ما يفيد خروجه
الموضوع للامر المخصوص بالوضع العام عن تعريف المشترك وتعريفاتهم عنه
فالحق بان تعريف المشترك وتعريفات القوم قاصرة عما يخرج الى سند وتعد
وتعين في خبايا الزوايا عن النظر حسن الظن بالسيد المحقق قد مر ما يدل على ان
وجه التقسيم الى التقسيم هذه الانقاط والعبارة المخصوصة ووجه
صحة التقسيم بالنظر الى ما ذكرها اياه ارجعه التقسيم بالنسبة المعتبر بالذات
نعني المشتقية وتعني هي المغيرة فما من الفائدة او مدلولها ولا اشكال
في ان

في ان التقسيم على ما تعدد افراده لان للمصدر يطلق على المتعدد كما يطلق على
الواحد والتقسيم في عرف اربابه اللذين ثم فرد مثبانة او منفاوت الى معقد
تحصل من انضمام كل فصل اليه مفهوم اخص منه اما بحسب الفصل او بحسب الفصل
وهو محيي الشم والفصل في كل الامور المخصوصة بالقياس الكلي الاتم منها
بالقياس الى الاعم فصل الحاصل من ضم فصل آخر فيها كذلك الاتم بالقياس الى تلك
الامور المخصوصة منها والتقسيم الذي اقامه مقامه ثبتها حقيقيا وما
ليس كذلك نفسها اعتباريا والعمدة في التقسيمات الحقيقية هي المبادئ انا
اطلق التقسيم والمحض فيه تقسيم اعتباري لاجتماع العلم والعقل فيه ليس
حقيقيا كما يعلم والاعتبار ان يكون التقسيم صفتا حصل الشم
في الاقسام اذ المقسم منه ضبطها نائبا والتلك يعترض على التقسيمات
بانها غير جامعة ويكلف ما لا يكون في وسعها جامعة والحصر معتبرا ان يكون
عقليا بان يحكم العقل بمجرد ملاحظة مفهوم القسمة بالاقسام كذا وقد يكون
استقرائيا بان يحكم في الكل بعد الاستقراء والتفحص للاقسام هناك ثم ثانيا

ما سبق انه علم هذا الفرق بين اسم الجنس وعلم الجنس فان بناء هشم

لا ينفع بيانا بالاستفادة من الحواشي المنوبة الى السيد المحققين في هذا المقام

بين ان اخذ مجرد المصدر من اسم الجنس لا يفرق عليه بالاطلاق وعرفت بانه

اخذ مجرد الفرد من الشريف لا يصح لفرض الفرق الحاصل بذلك الاخراج

وبان الفساد لم يجز اخذ مجرد المصدر حتى في الجنس الاعلى كما زيد على اخذ

المشتق الا في ان يقال ذكر الامام الرازي في المحصول انا لا

نسلم ان كل اسم لنفس الماهية كالفقه والسواد وهو المسمى باسم الجنس

عند النحاة او الموصوفية كما ترى بصفة وهو اسم للمشتق كالمشتق عما بدلا الاسم

الجنس وغيره كثيرون ويجب ان يكون الذات في عبارة المحض على الماهية

ويفيد بالتحصيل الى المقابل بكلام الامام ثم ذكره في بيان المشتق الا ترى انه

يقال زيد ابيض اي متلون بالبياض سواء حدث عنه الغرب والشيء او لم يحدث

او حدث اي متلون قائم بالبياض سواء حدث عنه الغرب والشيء او لم يحدث

كالطول والقصر كذا ذكره فخر الائمة الرازي وهو الذي اشار اليه المعالي

وذكر بعض الفضلاء بالغير يكون القائم للغير زيادة اشتقت صفة

وذكر

وذكر بعض الفضلاء بالغير يكون القائم للغير زيادة اشتقت صفة

ان الشارح ذكر الفرق بما ذكر

والحق ان هذا الفرق لا يفيد بحيث يكون الاشارة الى احدهما دون الاشارة

الى الاخر تحقيقا كما لا يخفى فاضاف اليه تفريعا على المدعى الثاني بالاشارة

والصحيح القائمة بالجزء فان شيئا من هذه الامور لا يشار اليه حسا

لكنها في موصوفاتها بحيث يكون الاشارة الى احدهما دون الاشارة الى الاخر

لو امكنت وذلك يفسر بالتشخيص في الجزء وقيل وذكر انه يتحقق بصفة الجزئية

ويكون وضعه بازاء التشخيص تحقيقا او تقديرا على الخلاف

ما سبق في القيد الثاني وعلى التقادير الثلثة سوى الاول لا يتحقق هذا

وهو المصدر اذ لا يدخل غير مثل السياق واسماء لا تسمى مصدرا وكذا

وكذا على التقدير الاول ان يؤخذ فيه اسماء المصادر التي يراد فيها المعاني

ان تصدق على ما يدل على الاتيان المعاني بالغير بالتشتق من لفظ اسم يصيغ

ان يصح الاشتقاق من لفظها الذي هو اتى الشيخ ابن الحاجب

للمصدر وهو اسم الحدث الجاري على الفعل فلم يكتف في تعريفه باشتر

اسم الحدث وجعل ثم لائمة فيه الجاري على الفعل لاخراج مثل العالم

الفرق بينهما وحصل هذا اما ان ذات يعني اما مجرد الذات وحصل قولنا وحدث

اعم من ان يكون مجرد الحدث او هو مع التقييد بعدم العبارة وذكر ان له

ان يدل لفظ على كل المدلول الكلي سواء اشار او لم يشير وهو يبطل

الحصر بعلم الجنس وان له ان يدل بعلم الجنس فيما لو كان كلي الذات فيه

انه يحتمل ان يدل بجزء الذات مجردة عن اشارة والمعلومية فيكون اللازم

كون علم الجنس واسطة لا دخول في اسم الجنس فاللازم على هذا ان يراد

بالكل اعم من ان يراد به او لم يشر اليه في الحواشي للسيد المحققين

ليتم حاصل مفاد اللفظ الذي هو المدلول الكلي اما حدث وحده

او ما عنه وحده وانما اكتفى بهما وذكر انما يدل على الحدث من حيث

انه معتبر على وجه يصير الوجوه المغيرة في معاني الاسماء للتشخيص واما

ان يدل الحدث من حيث انه منسوب الى غير منسبة ناقصة مبنية او اتما

كما في الافعال الناقصة فذلك غير ضبط للالفاظ لا يخص الفقها هذا

كلامه في بعض حواشيه انه حمل الذات على ما يعم الحدث واعترضه في

الفرق

في العقول ب

في نفسه ليعلم منه نفيهم مع وجود حال الاسم المفرد فقد افاد ترك قولنا في الاسم والمفرد فائدة جليلة وهي التبيين ولم يتبين قائل
في التقسيم ان الاسم والفعل يشتملان على المفرد بل الاسم يكون مفرداً ويكون مركباً والفعل لا يكون الا مركباً لجواز ان يكون
هذا وقد اراد المستفاد من العبارة انه في حين ذكر المفرد لا يعرف انه ذكره لغرض التبيين ثم انه ذكره اللفظ فجاز ان يكون معناً
في نفسه مختصاً بالوقوع مسنداً او مسنداً اليه او غير مختص بالوقوع بل الاستفادة منه امر من خارج فاستحق ان يكون مسنداً اليه
الا الوقوع ثالث التسعة الخامس هذا قد عرف من الوقوع بين الفعل والمشتق اذ صار الاولى ان يقال بالفعل والمشتق
الى المشتق لا بد على الفعل فيما يخيل ان يراد الحدث المستفاد من المفهوم فانه علم ان الفعل مادل على حدث وسبة معين
من طرف الحدث فيخرج المشتق فانه يدل على الحدث والنسبة المعتبرة من طرف الذات ومحتمل ان يراد الى المشتق وفي قوله
الفعل مادل على معنى في نفسه مقترناً بأحد الازمنة الثلثة وعلى المشتق يرد قوله فانه مادل على حدث وسبة الى
موضوع وذلك لما بيناً لعدم الورود واما بيان المفرد المستفاد من هذا التقسيم ليجعل غيره المفرد الفعل او الحرف ويأتي عنه
ذكر وجه افادة الترتيب فيستفد ذلك من التقسيم وانه ذكر لاجل ذلك وزعم انها فائدة جليلة لا اعلم هذا الشأن واستاذه في
مراد في بيان الفعل في التقسيم وذكر شهرته وانه الاوضح حيث يقال فقد عرفت من الفرق بين المشتق والفعل ان حد
الفعل لا يرد عليه ما يرد اذا اشتاروا عما كان في محل من الفرق ومع هذا وارد اعلى الفعل لانه حد لا
يرد عليه ذكره واما بيان موضوع هذه الفائدة وحاصل بحثنا في هذا الفرق فنقول خرج انه اي المعنى يحتمل ان
المشهور او حدثه المشهور ومعنى مادل على ذات ما بان يكون الموضوع له كذا يتبادر من الحدث المنسوب الى الذات
بان يكون الحدث نسبة معتبرة بين جانب الحدث وذكر ان الفرق المشهور ضعيف عياذ كي في تصحيحه ان الفرق
بالاقتران بالحالة التي يجب اعتبارها في مفهوم الفعل فيه نظر اولاً بان هذا صريح في الاخراج
وليس بداخل في الاستفادة وفي المضي بان يكون معتبراً عنهم بحيث انه ينفي ان يقول فانه مادل
على حدث اعتبرت نسبته الى موضوع وزعم ان الكل ان النسبة ايقاعية او حيث يحتمل الوجود فيقتضي الفرق واما

بيان

بيان حال ضارب على وجه يفيد عدم مروره وهو حال ما انه فيه وهو ذات ما فانه الموجود مادل على حدث
ونسبة الى موضوع وزعم ان ذلك التسعة وهو الاولى بالنظر الى الغرض الاتي مقتضى ظاهر الوزن وجهد الضارب الا ذات
القائم للشاهد وهو مثل هذا اللفظ اي مادل على حدث والقائم في الحق لم يدل الا على ذات ولهذا صح جعل ما صدق
على جعلها ذاتية فيما اذا سئل عن ماهية زيد فقيل قائم في الدار ونسبة الى موضوع بكذا ليس في قوله ونسبة الى موضوع
الحدث حيث غيرها فانه قيل كما ذكر في شرح الطالع لانه لا يلزم من الدلالة على الحدث الدلالة
على النسبة وكذا الالتزام من اعتبار الحدث ومفهوم الفعل اعتبار النسبة حتى يلزم من اعتبار والنسبة كذلك بل النسبة في
مفهوم الفعل وانما قال ونسبة الموضوع ولم يقل الى شيء ليعلم ان المراد من قولنا الفعل النسبة معتبر بين
القيام لا يطرأ الوقوع ولا يخفى ان المراد بالنسبة الانتساب التام صريح فعل المتكلم وعما ينبغي ان ينبه عليه انه
لم يراعى الترتيب في كل التقسيمات والاقسام هذا التقسيم فانه لم يقدم متعلق وكان يقدم متعلق الفعل
ما يتعلق به الاهم من غيره في الوقوع واخواته لعدم كثير من التقسيمات الاتية على هذا التقسيم بل يقدم الثالث
التسعة السادس هذا وقوله ومنه معلم معطوف على محذوف اي منه معلم ومنه معلم وليس معطوفاً على قوله
فقد عرفت من الفرق وما يأتي ما يتبين في الفصل الذي بعد السادس او اكثر ولا على قوله السادس هذا العلم
طعام الوصل والبين الظاهر من تقسيم العلم اعني قوله العطف وهو الفرق بين قسم فصله دليلاً على ان
لبين الخبر الذي بعد السادس بعد والا لم يصح العطف وهو الفرق المستفاد من سابق الكلام الفرق بين قسم اي بين قسم من
اسم الجنس وعلم الجنس لانه الذي بين لا مطلق اسم الجنس وفي بين دليل قوله اسم الجنس على ما حاصل المعنى السابق
ولا يخفى عليه شيء لانه علم الفرق الذكر غاية ما في الباب ان الفرق بين المصدر وبينه اتم كما في شرح الآتي فيه عليه
كذا قاله بالشبه السادس وفي اشتراك العلة والاجزاء ان اراد باسم الجنس مطلق اسم الجنس وان لم يكن اعلاماً
على اشخاص معينة والفرق بين ان زاد اسم الجنس وعلم الجنس فان الكلام بالعلم كما سلف وضع لمعين

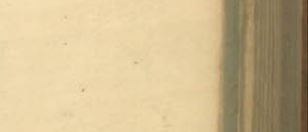
ان الموصول يدل على معنى مستقل بنفسه عند السامع غير مقيد بغيره ومعنى الصلة هو معنى في الموصول فظهر ان حال
الموصول في التعين على عكس حال الحرف فانه على ما حققه لهم الحرف يدل على معنى في الغير معقول باعتبار
كذا حققه اي بحسب ما اورد ذلك الغير الذي هو اي معنى الحرف معتبر عند السامع بما هو معنى غير مستقل
مبهم اصطلاحاً حسب حصول الغاية المبهم اسم الموصول واسم الاشارة اما اخذ عند السامع صفة تعين ما يصلح
من حيث يتبادر بما هو معنى غير مقيد عليه اشارة الى ان التعين يجيء غير مقصود على انه مجاز المتكلم لا
يجب ان يعينه بالصلة على ان حصول التعين بالصلة وعلم المخاطب بها يعتبر ان يكون عند المتكلم قبل
ان الموصول صريحي لما علم المخاطب بالصلة وفي بعض النسخ عيني فيه وفي بعض اخر ان الصلة معنى في الموصول
ان الصلة انما يعرف بها الموصول ولهذا لم يذكر شرط العايد ويعقل ذلك الا يخفى على الفطن الموصول
والصلة من حيث انها صلة معنى غير مستقل بالمفهومية وانها مستقل بنفسه الموصول لكن من حيث
مبهم لا من حيث انه معين والا لدار فقد ظهر الدراج لفظهم في كلامهم فانك جليلة وبأنك
ان تحمل قوله يتعين بما هو معنى غير مبهم اي متعين فيما حاصل في معنى الموصول فتأمل كيلا
الابراء عن الخطئ
النقل ومدعي الشبه الوقوف على الصلة حتى يعلم الموصول فانه عرفت عليه بما ذكرنا من انه بناء والبناء مع الفهم من هذا
الكلام ان معنى الحرف حاصل في مستقل فتأمل به لا ان معنى الموصول على الغير بل الصلة والحق لا
نقاصر لغيرة الاستفهام في تعقل من عما كون ان الفهم من ذلك ولعل ما ذكرناه الى انه الحرف
ما يدل على معنى حاصل في الغير فيعني انه معنى مستقل بنفسه الغير والموصول ما يتعين بما هو معنى غير معنى انه
يتعين معنى حاصل في الموصول فتأمل ثم ير فاتح قبول الاعتراض اصلاً من الاقبال على هذا الاعتراض
كيف ولا يثبت به ان حال الموصول عكس حال الحرف على ان الاعتراض مدفوع بأنا لا نسلم ان
دلالة على معنى بالنسبة وهي معنى بها قائم بها كيف لا وقد صرح المعلم بأن الحرف يدل على معنى

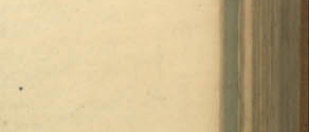
لجوهر مشترك والاسم جوهر ذاته وحقيقته لا مسماه الرقيه اي الاتفاق وآخر ابطل الصورة فيما لا هذا الفظ
بيان صورة الجوهر وعادته لان اسماء مجموعة عادة ذوات صورة وضع لمعين والمراد بالوضع تعيين انه بين معنى
شيء بانشاء تعيينه وعلى جبر بشهادة من نقل من اللفظ نقل التعيين ما انا ان التعيين داخل في دلالة اللفظ
وجزء منه بمعلوم وانما بطل ان التعيين جزء مفهوم العلم لبداهة انا لا ان انما ابداء خارج عن الدلالة لان الدلالة
لا بد لها من دليل وليل كذلك ان اسم الجنس كاسماء الاجناس المصدر وغيره وضع لمعين حيث جعل لمدلوله
جزء الذات ان الحدث لا بمعنى انه جعل مدلوله التعيين مصدراً صدر كما يفيده ما سمعت في حل قوله وضع لمعين
بل بمعنى جعل معنى مصدر التعيين بذلك عليه قوله ثم جاء التعيين وهو معنى بين من الكلام والا لزم التناقض
ورفض قول اللام على اسم الجنس وانا قال وهو معنى فيها شارة الى ان المراد بينه بين لبيان الا تعيين له
في نفس الامر صلة اذ لا يكون ان يصير بها الا تعيين لدلالة مفصوداً بوضع اللفظ وقصد صحي بالدلالة
او الجاءة معنى غير مستقل بنفسه فان قوله ثم جاء التعيين الخ اشارة الى ان صدق الفرق بين صاحب اسم
الجنس مع قرينة اللام وبين قرينة الا في الفرق بين اسم الجنس المعرف باللام وعلم الجنس كون الاول بحسب
وضع المعين فلذا قاسم الجنس وانا قال من الكلام اشارة الى ان الاضافة وحدها لا تفيد تعريف الجنس
واسلمها للعهد وهو ان لبس لحقته باللام بما ما تقرر عن ان هذا الفرق الخ الجناح اليه
الوضع وهو ان المعرف باللام اصل الفرد المنتشر احتراز العلم الشائع الذهني انما لم يقل كالشيع
الذهني بل احتاج اليه التشبيه الشائع هذا فيه بحث ان المعرف باللام حاصل في غيره بعقل
بانضمام ذلك الغير اليه واما لم يكن تعقلاً الا بانضمام ذلك الغير اليه فلا يتعين معناه عند
السامع الا بانضمام المبهم اليه فلا يخصص وتعينه بما هو فيه وقد عرفت ان الموصول

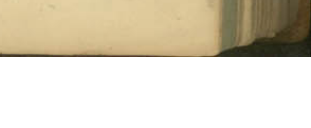
باعتبار كونه ثابتا للغير فلم يكن معنى حرفيا لاستقلاله مفهوما وملحوظا بالغير الذي هو ملحوظ عليه لم يتم كلامه ويؤيد ذلك
ان معنى الحرف مرآة لملاحظة الغير والآلة لا يكون آلة وصفا للشيء ولنظم الكلام ح توجيه ثالث وهو ان معاني الحروف
يجعتبر معناها الذي قائم به ذلك المعنى ومعنى الموصول ليس شيئا قائما بمتعلق الموصول اذ لم يقل احد بالاتحاد عليه بل الاتحاد كون الحرف
دالا على معنى في الغير فالمراد بالاستقلال وعدمه الاستقلال وعدمه في عالم الاستعمال وعدم استقلال الصلة بالنسبة الى الكلام وعدمه
اشتهر فيما بين الانام ما وقع في بعض كلمات سلطان المحققين والمحقق عليك ان هذا الشبه شديد الاشكال يا اشبه
الا ان يجتنب بما ذكر ان يكون المعنى فيها خاصا في الحرف الا ان ما ذكر من ان هذا المعنى الخاص هو الفعل والحرف اي كل فعل وكل
حرف مشتركان في اصل الدلالة اي في الدلالة لان ذا الدلالة لا يتوجه الا لما هو مشترك بينهما حتى يصلح لان يكون
مشتركا فيه لما وقع في العبارات شائع والمعاني التي هي ملحوظ في الآلة على معنى باعتبار كونه ثابتا للغير وذلك المعنى
في الحرف هو النسبة الذي هو ملحوظ من حيث انه حال للمتعلقة وقد وقع في بعض تقريراتي ان المعنى في الحرف
على نحو خاص وهذا الخصوص لا يثبت له الغيرية لما في الفعل على ما هو المشاهد اذ ليس الاسم الذي في الفعل ملحوظا
بالنسبة لما لا يستقل فلا يصح اثبات الشيء لما هو عين ذلك الشيء بالاستقلال وعدمه يعني يصح ان يقال ان المراد بالاستقلال
هو هذا المعنى لا الغيرية لكن هذا مع بعده عن الارادة ممنوع بما يجيء تحقيقه ويرد على العلامة الشهاني في قوله
الاثبات بالاسم الظرف الغير ملتبسا بعلاوة الاداة على ليس في لعل ان ظرف والمراد
بمعلق الشيء ما يتوقف التعلق لا ترجيح الى الكلمة الغير الظرف فاسم الغير منها كما قال الشهاني اذ كون اللفظ
مخبرا عنه عبارة عن كونه معناه مأخوذا لحاظا آليا وهذا الحاظ اجنبي عن الآلة ومع هذا لا يكون اسم الغير ثابتا
للغير بل يصح اثبات الغيرية لاسم الفاعل على النسبة الآتي تكلف وتحامل الا على معنى باعتبار كونه
ثابتا للغير على وجه لم يصر ذلك المعنى مع عدم كونه في حد نفسه معنى اسميا معنى حرفيا بمجرد هذا الحد
للآت والنسبة غير الآلة شيء واحد اشتمل احدهما الخبث والتنفس غير التنفس الى النسبة قصدا على انه كذا

اسم الفاعل

اسم الفاعل مثلا الموضوع لكل اسم فاعل له موصوف مقدرا ومذكورا لا محقق في موضوعه ثابتا ان اعتبار كونه
ثابتا للغير لا يمنع اثبات الشيء له الا ترى انه يثبت مع الغير في كلام المجيب مع ان ذلك اثبت الاثبات
فما معنى الاولا باعتبار الثبوت للغير عوض ذلك في هذا التحب مدفوع بمنع الحصر الثبوت للغير على عدم الاستقلال الا ترى
على ان لنا ان نقول لم يجز في مقام اثبات الاجمال له بتوهم الغير صفة اعتبار له ثبات الاثبات له اعتبار شيء
لتصحيح الشبث له بذلك الاعتبار والشيء الحقيقي لا يرد على الاجمال فوجود من الثبوت للغير وثانيا ان استماع
اثبات الغير لذلك الغير لا يفيد استماع الجزء من الفعل اذ قد يكون في المعنى موضوعا لغير هذا له مثال وغير
الموضوعات فليجر منه ولا تحتمي عنه الديار بل تركها صاحب الديار من حيث هو حيث في ذلك فلا يثبت له
الا لمن له الاكرام وعلى الاجمال كل من هذه الجهة لا يثبت لما وقع فيه ذلك المعنى من حيث ذلك بل وقع في الوقوع وجهه
في الفعل انه لم يكن الا اثبات المعنى والاتمام معناه الجامع فيه ما ذكر ذلك المعنى من حيث هو فيدل على ان صدور اسم الفاعل
والاطلاق والزمان لا انه اعتبار كون المعنى ثابتا للغير اذ كما مضوعا بالاداة فتبع في هذه الحالة
اثبات شيء لشيء آخر وانما اثبات الاسناد اليها متبع ولا احتساس للاستماع بالاعتبار فلا وجه لتصحيح
والمسلك الذي تدل به الجزء منها مطلق الاسناد اذ لا يثبت استماعه انما لا يثبت له كما ترى الا ترى ان
ايضا مطلق النسبة يكون في ضمن كلام التكلف منها وزاد التكلف ومنها ما ذكرنا الا ولى ان يقال ومن
هذه الجهة يثبت استماع الغير منها اذ الغير منها لا يحضر في اذهان شيء منها ما يدل عليه شيء عنه الا
ان جاء معقوله ومن هذه الجهة لا يثبت له الغيرية لا يثبت له غيرا ولا ثابتا له فافهم وسادسها ان
الدليل لا يثبت الا استماع الحكم على ان فهما ومن ذلك جاء الغير منها باثبات شيء لا منها بان يقال
ضرب فعل ماض او تالف ومن حيث انه في مقام التفهيم من هذه الجهة اثبت ان المراد با
مشاع الغير منها استماع الجزء منها مسلما بين ومنها وهذا التفهيم صالح للشهر ومن ذكر يعرف ما بعض النظر







وجه ذلك تقييد الحكم بقيدين ان حيث الالفاظ ان احدهما ان اسم مشار به الاقدام ذهنه الحكم
عليها بل مستدلا كما ان احتمالات قبل بل الاجابة تصحيح الحكم الى هذا التقييد ان يجاب الجواب
هذا الاقدام فهو اراد بها انفسها حرفا وانها الا وهو ممنوع بل الظاهر ان كونها انها الا وحرفا حاصل
قصد معانيها الموضوعة لها هي او قصد ما يفرع عليها كما مجاز وبيان منظورة فيها اما الاول
فلانه يلزم اما كون الحكم ثابتا لا بما طلاقه اذا اراد ما يعني في قوله يشيع الاخبار عنها حين استعمالها
في معناها الموضوع له وهو المشار عند الطائف المعنى كما صرح به بعض المحققين في شرح الرسالة
الشمسية في المبحث الاول من الاول لانه لا شيء استماع الحكم على قول مراد به مختبر باشيء ما واستماع
الحكم على فرد او ما هو معنى على وان اراد الاعم يلزم الاول الثاني لانه لا يشيع الحكم على جزئي مراد به الفرد
وما انتما في فلانه بعد تسليم ان هذه الالفاظ لا تتصف بالعطف والجزئية اذا استعمل في الموضوع له او ما يشرع
عليه لا يشرع ذلك ان شيئها الحكم على الاصل والوصف يا مشاع الحكم الغير عنها لانه عنوان الحكم لا يجب
ان يكون وصفا لها اذ قد يجب الحكم ولا يجب شيء الحكم الا ان يعتبر قضية وغيرها هذا القيد احتر
فلا يكون دليلا على عدم الاحتياج الى هذا القيد الى يثبت انه لا بد لي من هذا القيد الا ان يقال
الا يلزم ذلك هو قد يجاب عنه بان الالفاظ والحروف ما يشار بنفسها اسماء على اعلام و
المراد باستماع الجزء من الافعال والحروف استماع الجزء عنها من حيث انها افعال وحروف وكيف
لا وكثير من الالفاظ افعال واسماء وحروف واسماء احتاد العلامة الثاني المحقق التفتازاني
قد سبق صرح وجهة بان الالفاظ الموضوعة لمعاني من موضوعات لا لفظها وضعا حقيقيا ولم يفصل
في الوضع التحقيقي وغيره فذكر في محضر شهر ان الآتي من حين قال عينت ضرب للفعل الفلاني
فقد ذكر ضرب والمراد به نفسه ويذلك الارادة صار معينا لنفسه فتحقق حقيقة وصار لفظا

عينت لنفسه

بعرفة الاسام اذ سوق المفهم لمعرفة الاسام لا الرسم الشيء وقد رضي آخرون وهو اولى التزام المشتق في اسم
الاسم لان ما صدق الوزن من وضعها بشرط عليه لا الاداة اللا اذ تتوقف عليه ولا كان هذا فوكا بل ما
اقرب الى الافهام آثر ضمنا بالذكر مثال زيد وقوفي مفهومه اعني لا الما فيه صاحب وعلق والعين في
الكلمة الوزن لم تنها ما خلا ان في اسم ما مدلوله على ابدا ما يكون لا يستقلا ت الآتي يسمى الا وقات الاخيرة
اي يكون بحيث يكون اذا ذكر زيد ذكر الصدا قد والعهد وانما حصلنا قوله حين يأتي عين ما صدق
عليه لان العين في الكلمة والحين بالنوع الافرادي وهذا يحصل دون وقوفي الكلمة الفهم وانما ان يقول
وان كانا مستقلا ت حين يأتي الا انه ينبغي ان يكون المستقل حينيا لا يكون الاحين يأتي والجمع بين الحينية والكلمة
في الاسم الا انه عسى ان يتوهم متوهم ان زيد وقوفي فانه يكون كليا وحينيا اذ المستقل في حيني بطريق العهد كما يتوهم
ذلك والمستقل فيه العهد على انفسها موضوع له الا ان المغير هو الموضوع له بالنوع الا فرادي وعاقرتها ان
كلا من الامرين امور اجمالية ما اذ قد يستعمل في الكلي في حياتي رجل ذو مال واستغنيت في معنى عاقل
ان المراد بالوقوف الزماني الاضافي لانه مع بعده عن الفهم سيما وقد قيل بدير الكلي المشتق به وعليها ان
استعمالها حينيين لا يوجب عدم كليتها حتى يدفع ذلك الوهم وقد بينا ما ذكرنا انها لا تستعمل لا حينيا
اصلا لان استعمالها ابدا كذلك في الموضوع بما له وفرض الخصوص لهذا الكلي بعد تجريده منها من الاضافة
وقد انتفا ما قبل ادعاء عدم استعمالها الا حينيين لستلزم كونها مجازا به لا حقيقة لها فينبغي ان لا يستند وجود
المجاز بلا حقيقة كما اشتهر عن الاكثر في ابناء المجاز بلا حقيقة الا نادرا وقد اجيب ان قوله لوقوعه
الاضافة لا يثبت الا استعمالها الاحينيين حقيقيين لان الاضافة لا تستلزم حينية شخص المضاف وهذا صحيح
ان قوله لا يستعملا ت الا حينيين ينافي قوله فلا يكونان حينيين وقوله فلا يكونان حينيين غير مقيد
ظاهر بحيث فلا يكون زيد وقوفي حينيا به لكن هذا انما يكون ملائما لو صرحنا سابقا بأن الكلية كذلك وليس

معنى يعم

معنى يعم بها كما انه اعتمد في هذا التوقع على اشتمال ذات الصاد التي بالكلية لتنبيع الصاد اللفظ بها بالنون
وجعل التغير بصورتها بقي من هذا التوجيه الا انه خلاف البين ولا ينبغي ان يحمل لهذا التشبيه لبيان ان
لفظ زيد وقوفي بناء على ما يرى من استعمالها في الحيني لا يستلزم حينيا لانه بقي منع الشبه الثاني عشر لانه يمكن
ان يقال ممكن في زيد وقوفي فقد ر الالفاظ وما نابها اعم من ان يكون بعضها كذلك اما الحيني او بقي الوضع
الذي يقتضيها الكلي المستقل في الحيني والعقل المستقل في الحيني لا يقتضيا اسما واسم الشارع المستعمل في الكلي
مجازا لكلية اذ المقدر الوقع الافرادي ولهذا حصلنا زيد وقوفي كلية بقي هذا السؤال على التشبيه
السابق بما انه تحمل ان يكون المنع من الوضوع في قولي اقا ولي عين محمل اذ الوقوع في قولهم اما زيد اللهم
مطلق غير مسلم وفي قطعه وضعا لا يضر قوله اذ المقدر الوقع لك الحمد على ما وفقتنا وهديتنا على يد الامام
والصلوة على نبيك المبعوث الى الانام وعلى آله الكرام وصحبه العظام فقد تم كتابنا على يد اقل العباد
ثواب اولاد امام طلبة الحق محمد رضا اللهم وفقني على العمل والعمل شرف سيدنا وسندنا انا محمد المتطبب
صلوات الله عليه وعلى آله اجمعين الى يوم الدين آمين والحمد لله رب العالمين ١٢٦٤

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين رب تمم بالخير

المعتمد بل الجرح حرفا واحدا او اكثر مهملا او مستعملا فلا نطال لفظ الله مهملا بل كلمة الله وفي اصطلاح النحاة ما من شانه ان
تصدر من الفم من حرف واحدا كان او اكثر او ما يجري على الكلام كالعطف والابدال فتندرج فيه كلمات الله تعالى
وكذا الضمائر التي يجب استتارها فهذا المعنى اعم من الاول وهو المراد هنا واللام فيه اما للجنس من حيث حصوله فقط
او من حيث حصوله في بعض افراده اعني العهد الذهني او الحصة معتبرا من حيث مطلق اللفظ اعني العهد الخارجي
وحيث ان الحمل لم يطلق على العهد من الماضي الى المضارع اما لاستحضار الصورة لنوع غرابة او لتأخر الوضع عن اللفظ
بالنظر الى الذات اذا تمهد هذا فنقول اقسام اللفظ الموضوع من حيث تشخص المعنى وعدمه وخصوص الموضوع
وعمومه على ما يقتضيه التقسيم العقلي اربعة لان المعنى اما متشخص اولا وعلى كل التقديرين فالوضع اما خاص
اولا فالاول ما يكون موضوعا لمشخص باعتبار تعقله بخصوصه ويسمى هذا الوضع وضعا خاصا والموضوع له
خاصا كما اذا تصور ذات زيد ووضع لفظه بازائه والثاني ما وضع لمشخص باعتبار تعقله لا بخصوصه
بل بامر عام ويسمى ذلك الوضع وضعا عاما والموضوع له خاصا كاسماء الاشارة على ما سيجيء وهذا القسم يجب
ان يكون معناه متعددا والثالث ما وضع لامر كلي باعتبار تعقله كذلك اي على عمومه فيسمى هذا الوضع وضعا
عاما والموضوع له عاما كما اذا تصور معنى الحيوان الناطق ووضع لفظ الانسان بازائه والرابع ما وضع لكلي باعتبار
تعقله بخصوصية بعض افراده وهذا القسم مما لا وجود له بل حكم باستحالته لان الخصوصيات لا يعقل
كونها مرآة لملاحظة كلياتها بخلاف العكس فاكتفى بذكر القسمين من تلك الاقسام الاربعة لعدم تحقق الرابع
وظهور الثالث وعدم تعلق غرضه فيما هو المقصود الاصلي من تلك الرسالة وهو تحقيق معنى الحرف والضمير
واسم الاشارة والموصول والاول وان كان كذلك الا انه [illegible] الثاني في تشخص المعنى تعرض
له لينبه توضيح صاحبه فقوله بعينه يحتمل ان يكون صفة كاشفة للمشخص ويحتمل ان يكون في مقابلة قوله
باعتبار امر عام اي قد يوضع اللفظ لمشخص باعتبار تعقله بعينه وتشخصه وقد يوضع له باعتبار امر عام
اي باعتبار تعقله بامر عام وذلك اي الوضع لمشخص باعتبار امر عام بان يعقل امر عام مشترك بين
مشخصات ثم يقال هذا اللفظ موضوع لكل واحد من تلك المشخصات بخصوصه اي يعين لفظ بازاء كل

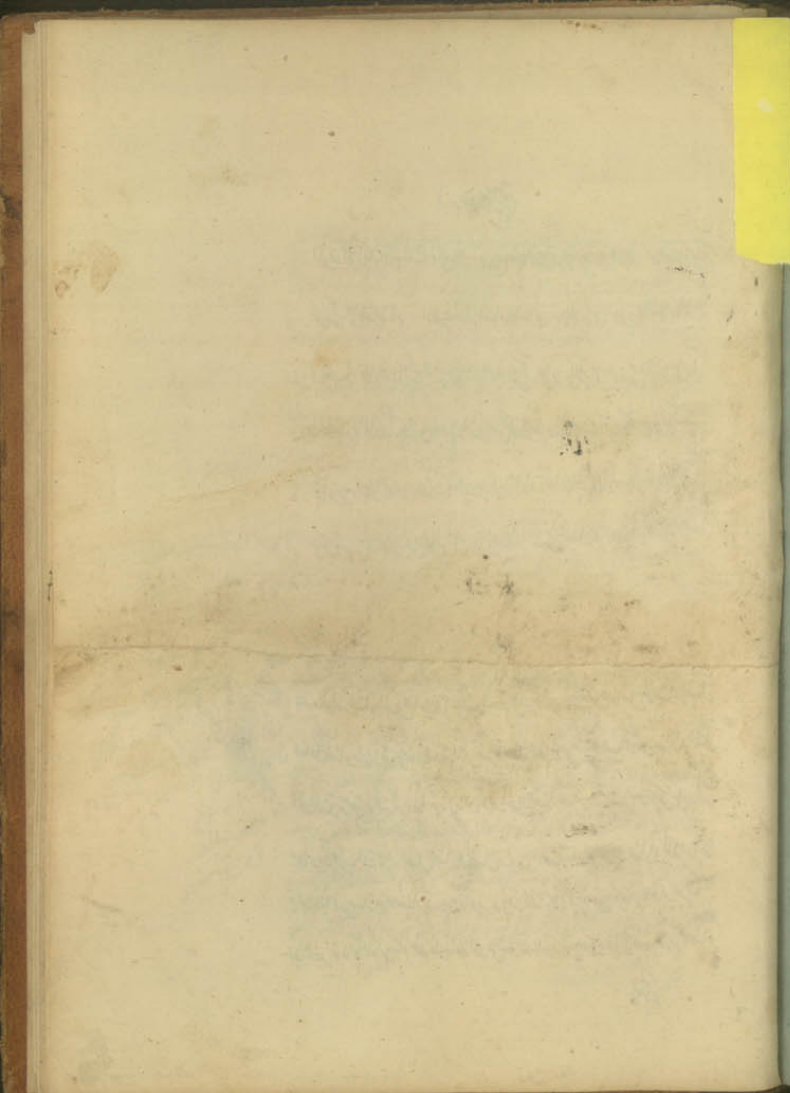
واحد

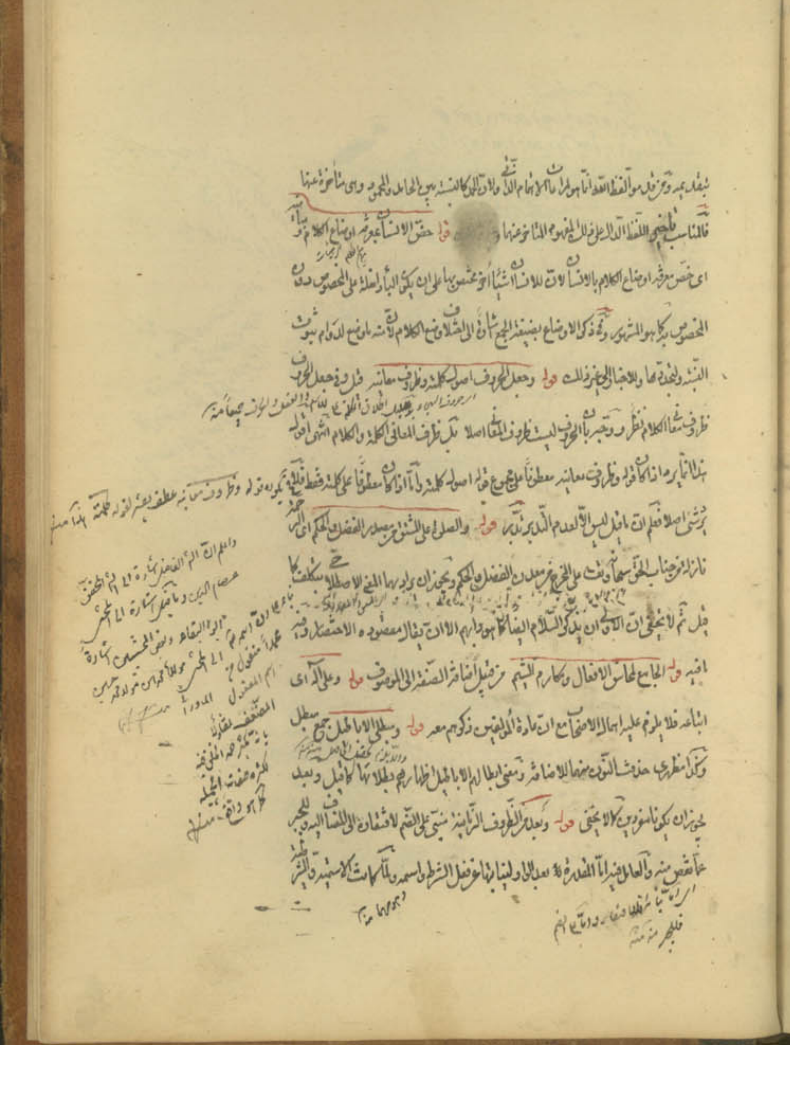
بسم الله الرحمن الرحيم

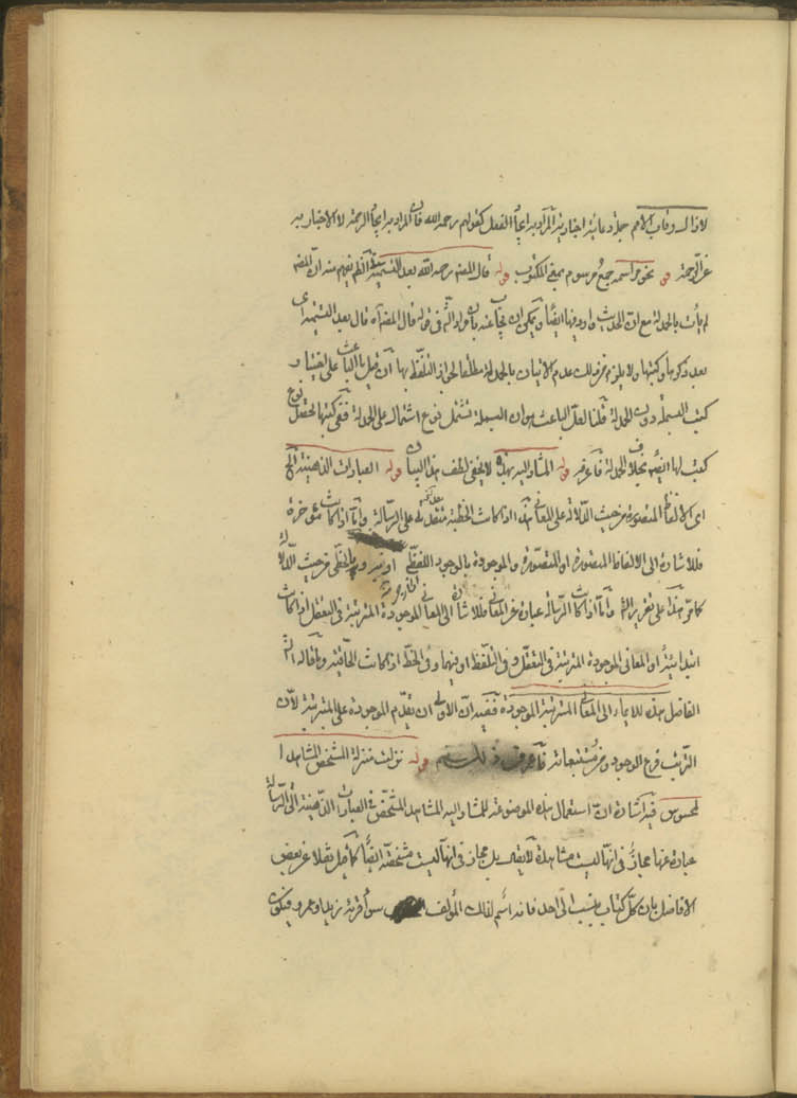
الحمد لله الذي جعل الماهيات أشارة إلى الجلالة ووضع حروف الكمالات والآلاء في قانون تعالى والصلوة على نبيه
المرسل الى الانام المضيء بانواره احكام الاسلام وعلى آله وصحابه الذين للاسلام كالاعلام
وبعد فلما رأيت الترغيب للدرس في الكلام المهم الذي يتجلى الاريب على الاسرار الغيبية المشتمل على فنون
فوائد يتطفر بها الاذهان ويتبرج بابلها الطيلسان الذي يتظلم به الاعيان ولم اكن حاشية تتوخى بسياسة
الجماعة وجب الكاتب امكان اوردت ان اكتب حاشية لطيفة بيانا لما فيه من الرموز والقرائن التي لا يطلع عليها
بتأمل في تضيق الكلام الا بعد تأمل واصلاح الزمان فاحببت ان اجعلها هدية للاخوان والذكرى للطالبين
ليستفيدوا

قوله الحمد لله الحمد مصدر أصلي وأل فيه كما عند غير معدى لأمر خلت حمدا لله لا لا على المعنى والتعريف
ولكون المقام مقام حمد المتكلم نفسه وللام فيه لما تقدمن ان آلة استغراق وكل حمد الازلي الابدي مختص حامدا كان
لله والمحامد الشاء بالجميل الفاعل المختار على قصد التعظيم على ما يشهد به الاستقراء فلا يحتاج الى ما قيل
الفضائل الحامد وان يكون على وفق التعظيم المنعم وفيه ان التعريف يصدق التعريف على الشكر ايضا الا ان يقال
المحامد المعتد بها ثم ذكر ان المراد بالجميل الاختياري ثم ان الاولى ان يقال ان الجميل الاختياري
حمدا وعلى تجاب ان المراد بالجميل الاختياري الجميل المنسوب الى الاختيار وان يكون صاحبه مختارا في الجملة والا يكون
ح مرادفا للحمد على ما ذهب اليه بعض الاختياري وغيره فاعرفه وفي هذا المقام كلام كثيرة نتعرض ذكرها الا للاطناب الغير المناسب
لهذا المختصر ثم لما كان المقام مقام الحمد ناسب تقديم لفظ الجلالة لانه دال على جامع انواع الحمد لان مستحق المقام الاعظام

بتقديم







الذي وضع بازائه اي بإزاء كل من تلك المدلولات وفيه اشارة الى ان لفظا في محله فانه يمكن من غير تضمينه وانما
الاحتياج اليه اذ الاشتقاق من اللفظ الدال بخلاف الحرف فان لفظه في محل ذاته وحصله من اللفظ لا يكون الا
بالتضمين فلا يرد انه لا يصح قول ليت معاني في غيرها فاعرفه قوله لا حروف هكذا في اكثر النسخ المصحح
كلام الشيخ عليها لكن الظاهر انه من تحريف النساخ يدل عليه قول الشارح اي اذا كان معانيها بناء بها مستقلة بالمفهومية
فهي اسماء آه فانظر فيه قوله بنا بها مستقلة اي بنفسها مطابقيا قوله مع القرينة التي هي الصلة لا يخفى
التنافي بينه وبين ما قرره بقوله فان المعين للمراد من كل منها انضمام مضمون الصلة اليه كما ذكر قوله فنظرا
الى ان مجرد الصلة اي بدون الاحضار الخارجي قوله الى ذات ما لا على التعيين قوله وحده اي بدون الصلة
والاحضار الخارجي قوله فان كلا منها يفيد التشخص نظرا الى ذاتها من غير ضميمة شيء كالاشارة العقلية
قوله قرينة الصلة اي قرينة هي الصلة قوله فلا فرق فيكون كل واحد منها جزئيا قوله فلا فرق ايضا
فيكون كل منها كليا فلا معنى لقوله فلذلك كانا جزئيين وهذا كليا قوله من مضمون الصلة اي بدون
الاحضار المذكور قوله على ذلك اي على اعتبار القرينة لهذا الاعتبار قوله لخصوص المعنى والوضع في العلم
ان قيل فعلى هذا لا يكون شاملا للعلم المشترك لان قوله لخصوص المعنى في مقابلة قوله وبتعدد المعنى مع ان
العلم المشترك احوج الى القرينة منه وبين المضمر من سائر الاعلام لتعدد المعنى فيها فاولى ان يكون ان يكون
قوله لخصوص المعنى معناه لا لعمومه لا ان يكون في مقابلة قوله بتعدد المعنى ويشترك الى ذلك
الاشكال في المضمر فيما سبق في بيان اقسام الوضع وقيل يوضع له باعتبار امر عام ثم الظاهر هو ان يكون

مقابلة

[illegible]

في مقابلة قوله وبتعدد المعنى او يقتصر على قوله خصوص الوضع في الاول وعموم الوضع في الثاني
فتامل فانه دقيق قوله لفظا معنوي للتقسيم اي علمت من هذا انقسام اللفظ الى الجزئي الى آخره وعلم التقسيم انما
هو للظن ادنى ذلك فاعرف قوله اي من التقسيم المذكور حيث فسر معنى في غيره بانه انما يتعين عند
العقل بانضمام الغير قوله مدركا اي النسبة قوله ولا يخرج فذلك عن الاستقلال لان تعقله
بذلك المتعلق بالتبع فان المقصد بالذات هو ادراكه وحده قوله لا باعتبار ذاته وحده بل يكون
تابعا في الملاحظة قوله وهو آلة للملاحظة اي معنى الحرف قوله لا لان الواضع على ما يفيده الشيخ
ابن الحاجب قوله فانه لا يرجع الى طائل لانه يلزم منه ان يصح الحكم على معنى من بعد ذكر متعلقه
لانه حصلت الدلالة وتم الفهم قوله تحكم بحث لان الواضع لم يصرح بشيء من ذلك وانما تتبع
موارد الاستعمال فقط فالتخصيص باحدهما دون الآخر تحكم بحث قوله وهو امر مشترك بين اه
وقد اتى لها على ما صرح به الرضي فيما سبق قوله وقس على هذا سائر الحروف اي قس على هذا التحقيق باقي
الحروف او جميع الحروف لكون الاول آلة [illegible] قوله الا ان وجود معناه اي الحدث وكذلك الجزء
الاخير الزماني الا انه خص بالذكر دونه لان المقصود في الفعل افادة النسبة وفي المصدر لوحظ لا من الاحوال
قوله الا انه اخذ بها مستقلا وهو الحدث قوله والا لما امكن الحكم اه لان طلب التحقق المطلق ثم قوله
الا ملاحظة الفاعل لخصوصه قوله غير مستقل بالمفهومية لانه مشتمل على النسبة الغير المستقلة الخارج احد
من طرفيها عن مفهوم الفعل قوله لان الحكم بشيء وكذلك لا يحكم به قوله ومنافاة الحرف

[illegible]

حيث صح ان يكون محكوما به دونه ولم يبلغ الى مرتبة الاسم حيث يلزم ان يكون محكوما عليه دونه
فلا فائدة بالمنسوب الى الحادث وفي المقصود من التركيب افادة ملك النسبة اي
افادة نسبة الحادث الى الغير فلهذا لم يجز ان يكون محكوما عليه وفي فلهذا جاز اي لجعي ما ذكر اي
لاجل انها لا تكون مقصودة بالاصالة بافادة مرة العبارة وفي لم تجعل محكوما عليها كقولنا الفاضل
الناس والفتى اترجى يدل على عدم الاعتداد بما حققه بعض مرارا من كون اسم الفاعل مثلا بمعنى
له صنع ما من كل اسم نائما مناب اسم موصوف معتد او مذكور وفي لم تجعل محكوما بها كقولنا كمل الناس هذا
فان المقصود فيه اثبات وصف الكمال لا ان هذا الذات هو الذات والا لانقلبت
مادة الاسناد الخاص ضرورية فان التي الذي له الكمال من الانسان واثبات الشيء
لنفسه ضروري وبدليل علم المعرفة الجعلي المفهوم لا الذات فتامل فيه اقول قد مر آنفا ما ورد ذلك
الحاشي لكن لما اورث الزلل علينا انا نعلل ونزيد ما بعد زيادة لم يسبق الى الاقلام
لان العلم في زماننا صعب عاد واصعب منه انا نقول فان وضع الواضع صلى الله الملك العلام
لهم الكلام بالاتمام على وجه يكشف عن وجوه خبايا المقام وانا لم نقع على الاخ الذي
يدلنا حقيق والله تعالى الموفق ومنه ارتقاء التحقيق وكما ان الاوراق هو
نصف الكل كذلك على الكتاب في خصوص الشباب ثم الامر الى الله المرجع والمآب

كتابخانه مدرسه عالی شهید مطهری
مجلس شورای اسلامی
شماره ۱۲۰۴ طبقه نهم